د. حربي عبّاس عطيتو

ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة

تقديم: د. علي عبد المعطي





ملامح
الفكر الفلسفي والديني
في مدرسة الإسكندرية القديمة

بسم الله الرحمن الرحيم

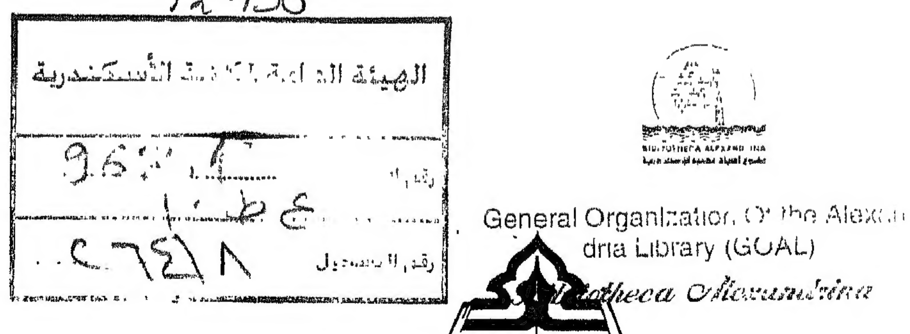
﴿وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾

صدق الله العظيم

د. حزني عبّاس عطيتو

ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الاسكندرية القديمة

تقديم: د. علي عبد المعطي





دار العلوم العربية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

الناشر
دار العلوم العربية
للطباعة والنشر
مقابل جامعة بيروت العربية
بناية عناني
هاتف: ٣٠٧١٧٣
ص.ب: ١١-٩٥٣٥
بيروت - لبنان

الإهداء

إلى زوجتي . . . .
وأبنائي الأعزاء محمد وداليا وأمجد
أطال الله في عمرهم .



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم الأستاذ الدكتور
علي عبدالمعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

انتشرت الحضارة اليونانية انتشار النار في الهشيم في العالم المتمدن كله، بفضل الفتوحات الواسعة التي تمت على يد الاسكندر المقدوني في القرن الرابع قبل الميلاد، وكان الاسكندر يجمع بين يديه شجاعة القائد وحكمة الفيلسوف وذلك بفضل تلمذته على يد أرسطو فيلسوف اليونان العظيم من جهة، وبفضل تربيته العسكرية الفذة من جهة أخرى.

قام الإسكندر الأكبر ببناء مدينة الاسكندرية عام ٣٣٢ق.م واستمر خليفته بطليموس الأول في تحقيق مشروع الإسكندر نحو بناء مدينة عظيمة تحمل اسمه، فأنشأ ضمن ما أنشأ المتحف الذي يعد معهداً للعلم والدراسة على نفس النمط الذي كان متبعاً في تشييد المدارس الفلسفية عند اليونان، وانشأ إلى جوار هذا المتحف مكتبة ظلت تتسع وتزداد حتى احتوت على مائتي ألف مخطوط، وجاء بطليموس الثاني فأكمل هذه المشروعات وأتمها على خير وجه.

بدأت الدراسة بالمتحف علمية بحتة؛ أما الفلسفة فلقد دخلت المتحف بعد ذلك؛ كذلك ضم المتحف دراسة أجزاء كثيرة من الفنون التي أصبحت أجزاء أساسية ضمن برامج التعليم آنذاك.

وحين انتصر الرومان في معركة أكتيوم عام ٣١ق.م، قاموا بتشجيع الدراسة بالمتحف وزادوا في عدد الفروع الفلسفية اليونانية وأضافوا إلى كراسي الأستاذية كراس خاصة بالفلسفة اليونانية في فروع الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية، علاوة على عدد آخر من المدارس الخاصة التي اهتمت بتدريس

الفلسفة في مدينة الاسكندرية قبل العصر الميلادي ذاته.

وهناك رأيان متعارضان فيما يتعلق بمدرسة الاسكندرية الفلسفية وعلاقتها بالمتحف: يذهب الرأي الأول إلى أن هذه المدرسة فرع من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف، أما الرأي الآخر فيرى أصحابه أن التفكير الفلسفي في الإسكندرية نشأ منعزلاً ومستقلاً عن المتحف.

ومن الناحية الدينية كانت الجالية اليهودية تعد من أكبر الجاليات في مدينة الإسكندرية خلال القرن الثاني قبل الميلاد، ومع أن وجود اليهود في مصر قديم يرجع إلى عهد سيدنا يوسف عليه السلام، إلاّ أن الإزدهار الأعظم للجالية اليهودية في الاسكندرية بدأ منذ القرن السادس قبل الميلاد. ومما يدل على ذلك ترجمة العهد القديم من الكتاب المقدس في القرن السادس قبل الميلاد بواسطة اثنين وسبعين عالماً من يهود مصر مما عرف باسم الترجمة السبعينية.

ولقد قامت العلاقات والتفاعلات بين أفراد الجالية اليهودية في الاسكندرية وبين الوثنيين أو الأمميين كما ظهر من بين اليهود طائفة أخذت تهتم بالعلم والثقافة ودراسة الفلسفة، وتفرغ الكثيرون منهم للدراسة والتأليف، غير أن معظم مؤلفاتهم قد ضاعت للأسف، ومع ذلك فإن ما بقي من هذه المؤلفات يدل دلالة واضحة على أهم التيارات الدينية والفلسفية التي انتشرت بينهم. ونذكر من هؤلاء على وجه الخصوص الفيلسوف الإسكندري فيلون [٣٠ق.م/ ٥٠م] الذي بقيت معظم مؤلفاته وأهمها: شرحه للتوراة، وكتبه الفلسفية البحتة منها «في خلق العالم» و«في دوام العالم» و«في العناية»، كما عرف عنه أنه صاحب منهج التأويل الرمزي.

ولقد عرفت مدرسة الإسكندرية في القرن الثاني بعد الميلاد مدرسة مسيحية خالصة يمكن إرجاعها في نهاية الأمر إلى مرقس الرسول الذي كتب إنجيله باليونانية، وجاء مصر ليبشر بالمسيحية ثم استقر في الحي الرابع [كانت الإسكندرية تتكون من خمسة أحياء وكان الحي اليهودي الرئيسي هو الحي الرابع] كما ظهرت في الإسكندرية أيضاً اتجاهات غنوصية متفاوتة منها ما هاجم الدين ومنها ما كان يعد تدعيماً للدين المسيحي.

ويمكن القول بصفة عامة، أنه ظهرت في الإسكندرية أربعة تيارات رئيسية:

تيار وثني وفلسفي يمثله أفلوطين الفيلسوف المصري السكندري، وتيار يهودي فلسفي يمثله فيلون، وتيار غنوصي هرطقي يمثله فالنتين وباسيليدس، وتيار غنوصي مسيحي يمثله كليمان وأوريجين. علاوة على ما ظهر في الاسكندرية من تيارات دينية يهودية ومسيحية.

غير أنه من الانصاف أن نقول إن مدرسة الاسكندرية لم تقتصر على الفلسفات والعلوم والفنون والآداب اليونانية؛ إذ أن تراث الشرق القديم قد وجد أيضاً في التعاليم التي كانت موجودة في الإسكندرية بطريق مباشر أي عن طريق النقل من الحضارات المصرية والهندية والبابلية والآشورية وغيرها.

والدليل على ذلك أن الاسكندر الأكبر كانت امبراطوريته تتكون من مجتمعات تمثل هذه الحضارات وساد بينها جميعاً ما يسمى بالثقافة الهللينستية. وهذا يعني أن الذي كان سائداً أيام الإسكندر وبعده لم يكن مقتصراً على الثقافة الهللينستية وإنما اقتضى الأمر وجود عناصر أخرى ذات أصول غير يونانية امتزجت وتشابكت مع هذه الثقافة.

* * * *

كل هذه الأفكار جالت بخاطري وأنا أقدم لهذا العمل المتميز، الذي كتبه الدكتور حربي عباس عطيتو، والذي كان في الأصل رسالة علمية نال بها صاحبها درجة الدكتوراة في الفلسفة من كلية الآداب جامعة الاسكندرية بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع هذه الرسالة على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات الأخرى.

يدور الفصل الأول من هذا الكتاب حول الملامح العامة للحياة العلمية والفكرية والدينية في القرون الخمسة الأولى من الميلاد. وبدقة كاملة ينتقل الباحث من الملامح المميزة للعلم إلى مظاهر الحياة الدينية ثم إلى مظاهر الحركة الأدبية والفنية.

ويُحسب للمؤلف جهده البالغ في رصد هذه الملامح، وتعقب تلك المظاهر رغم صعوبة هذه الفترة، وظلام أيامها ولياليها الثقافية.

ويتوقف المؤلف بعد ذلك في الفصل الثاني وقفة طويلة متعمقة عند العلم

في مدرسة الاسكندرية لافتاً الانتباه إلى نظرة أصحاب الحضارات الشرقية القديمة إليه في مصر وبابل والهند خاصة في مجال الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب والجراحة. ثم يلج بعد ذلك مرحلة ازدهار العلم السكندري في العصر البطلمي كما تبدت عند ثيوفراسطوس وإقليدس واريستارخوس الساموسي وهيروفيلوس الخلقدوني وأرازيستراتوس الخيوسي وأرشميدس وأرتوشنيس وأبوللونيوس وهيبارخوس، وهؤلاء احتلوا مساحة زمانية بدأت من عام ٢٧٢ق.م واستمرت حتى عام ١٣٠ ق.م.

ويستمر المؤلف بعد ذلك في استعراض علوم وعلماء العصر الروماني، فيتحدث عن الطب من خلال إسهامات ديسقوريدس وروفوس الأفسوسي وسورانس الأفسوسي، وجالينوس، كما يتحدث عن علم الفلك خاصة عند بطليموس، وعن الكيمياء السحرية، والعلوم الرياضية والطبيعية كما جاءت عند هيرون وميناﻻوس وكليوميديس وديوفانتس وبابوس وثيون وهيباثيا.

اتسم الفصل الثالث الذي خصصه المؤلف للفلسفة والفكر الفلسفي خلال القرون الخمسة الأولى من الميلاد بالعمق وبزوغ الجهاز النقدي لديه بدرجة متفوقة، كما دلَّ على تمكّنه من موضوع بحثه وإحاطته المتعمقة بتفصيلات الفلسفة اليونانية ودقائقها. يبدأ هذا الفصل بذكر أهم الاتجاهات الفلسفية التي سادت وانتشرت في هذه القرون مثل الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الجديدة ثم يستعرض في استفاضة المذاهب الفلسفية عند كل من أفلوطين وفورفوريوس ونوميونيوس الأبامي ويامبليخوس واتباعه في المدرسة السورية مثل سوباتر وايديوسيوس وديكسيبوس وتيودورس وممثلي مدرسة برجامة مثل ايديسيوس الكابادوسي، وكريسانتيوس وماكسيموس وبريسكوس، وليبونيوس، ويونابيوس السرديسي. وعرض المؤلف بعد ذلك للفرع الأثيني في الاسكندرية من خلال حديثه عن الرواد الأولين مثل ثامسطيوس، وبلوتارك وسوريانوس، ثم وقف وقفة طويلة عند أبروقلس ودمسكيوس. ومما يذكر للمؤلف علاوة على ما سبق استعراضه لموضوعات نَدُرَ الحديث عنها عند أفلوطين مثل الفن والجمال والتصوف والأخلاق وعقَّبَ على ذلك بتعقيب ملائم.

قدّم لنا المؤلف بعد ذلك وفي الفصل الرابع صورة دقيقة للحياة الدينية في

القرون الخمسة الأولى من الميلاد، ولما كان الدين يعتمد على الإيمان ومحله القلب، وكانت الفلسفة تعتمد على التأمل القائم على العقل، لذا فقد قام الصراع بينهما، ومن حسن الحظ أن المؤلف يعطينا صورة واضحة لهذا الصراع. يبدأ المؤلف الفصل الرابع بالحديث عن فيلون السكندري ومنهجه في التأويل الرمزي ولتناوله للوجود واللوغوس والوسطاء وللتصوف وللأخلاق، وذلك من خلال إبراز الصراع بين الدين اليهودي والفلسفة الإغريقية. ثم ينتقل إلى تناول موضوع الصراع بين المسيحية والفلسفة اليونانية، وبينها وبين الغنوصية والمانوية والوثنية، ثم يستعرض بعد ذلك محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة في مدرسة الاسكندرية من خلال عرضه لموقف كلمنت الاسكندري وأوريجين الاسكندري وبعض فلاسفة الأفلاطونية الجديدة.

يأتي الفصل الأخير بعرض متنوع للآداب والفنون المختلفة في مدرسة الإسكندرية، ويركز فيه المؤلف على الأدب البطلمي وأهم دراساته مع ذكر نماذج من الشعر والنثر ثم ينتقل إلى تأصيل الحركة الأدبية في العصر الروماني، وقبل ذلك يعرض لدار العلم والمكتبة. وحين ينتقل إلى الفنون الإسكندرانية يعرض لنماذج من فنون العمارة والنحت والنقوش البارزة، والتصوير وصك العملة البطلمية والرومانية والبيزنطية. ويستعرض المؤلف بعد ذلك الفن القبطي عارضاً للفنون الشعبية والدينية والمصرية الأصيلة مستخلصاً ما تتميز به. ثم يركز على الفنون القبطية في الإسكندرية كالعمارة والتصوير والنحت والنقش على الأحجار والأخشاب والأيقونات الدينية.

بالكتاب جهد بالغ، ومنهج واضح، وهو يعرض لمساحات طويلة من الفكر والفن والعلم والدين، ويسعدني سعادة غامرة أن أقدمه للقارىء العربي مزهواً به، فخوراً بإنجازه، معتزاً بالدكتور حربي عباس عطيتو لهذا العطاء الزاخر الذي انتظرته المكتبة العربية طويلاً.

والله ولي التوفيق

الدكتور علي عبدالمعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية



مقدمة

تعتبر الاسكندرية بلا شك في مقدمة المراكز العلمية التي ازدهرت منذ نشأتها وغصت بالعلماء من مصريين وساميين ويونان ورومان فنافست أثينا وكانت حلقة الاتصال بين الشرق والغرب وذلك لأن البطالمة كانوا اذكياء طموحين فحين رأوا أن عاصمتهم غدت أغنى المدائن في العالم عملوا على أن تكون أيضاً أكثرها وأغناها من العلماء والمثقفين، ولقد انتهج البطالمة في سبيل تحقيق ذلك خطة تركزت في إنشاء الموسيون الذي يعد بمثابة معهد علمي للدراسة والبحث والحقوا به مكتبة كبيرة انشئت على نمط مدارس اثينا الفلسفية كأكاديمية أفلاطون وليقيوم أرسطو وكانت تضم عدداً هائلاً من الكتب العلمية والأدبية، لذلك بقيت المكتبة الكبرى كعبة يؤمها العلماء من كل بقاع العالم.

ولقد أحرزت الاسكندرية تقدماً هائلاً في مختلف العلوم والفنون فازدهرت بها حركة علمية كبرى في العصرين البطلمي والروماني شملت علوم الرياضة والهندسة والفلك والطب والجغرافيا والتاريخ، ونبغ فيها من العلماء إقليدس وهيبارخوس واراتوسثنيس وابوللونيوس وثيوقراسطوس وهيروفيلوس وارازيستراتوس وروفوس وسورانس وجالينوس وبطليموس وهيرون وديوفانتس وثيون وهيباثيا وغيرهم كثير.

كما كانت الاسكندرية عاصمة للأدب في العالم الإغريقي ونبغ فيها من الأدباء كاليماخوس وأبوللونيوس وثيوكريتوس.

ولقد عرفت الاسكندرية فنون كثيرة كان أهمها العمارة والنحت والنقش والتصوير وصناعة الزجاج وغيرها، وأحرزت تقدماً هائلاً في ميدان الفن كان أثره ملحوظاً فيما تلاه من عصور.

ولما كانت الاسكندرية نهضة علمية متعددة الجوانب لذا تكمن أهمية هذا البحث في أنه يلقي الضوء على معالم تلك الحركة في الفلسفة والعلم والفن أو الفكر بوجه عام. وقبل أن نستعرض أهم الموضوعات التي يتناولها البحث ينبغي أن نشير إلى ناحيتين على جانب كبير من الأهمية، الناحية الأولى تتعلق بالفروض الموجهة للبحث والثانية ترتبط بمنهج الدراسة. أما من ناحية الفروض التي يقوم عليها البحث فتتلخص في تساؤلات، نجيب عنها في الخاتمة ومن هذه التساؤلات: ما هي الملامح العامة التي ميزت القرون الخمسة الميلادية، وما أثرها على الفلسفة والدين والعلم والفن في مدرسة الاسكندرية؟ ما هي أهم سمات العلم السكندري وهل أفاد من حضارات الشرق القديم أم أن الأمر خلاف ذلك ـ وهل أثر العلم السكندري في العصور اللاحقة له؟ ـ ما هي الأديان المتنافسة التي شهدتها الاسكندرية في تلك الحقبة، وما هي مظاهرها ونتائجها.

- بم تتميز الفلسفة في مدرسة الاسكندرية، وهل عرفت الاسكندرية مدارس أخرى تفرعت عنها، ولماذا تميزت الاسكندرية في العصر البطلمي بالدراسات العلمية والأدبية، بينما اتسمت اسكندرية الرومان بالدراسات الفلسفية؟

- ما أهم العوامل التي جعلت الاسكندرية كعبة للعلماء من كل بقاع العالم، وما أهم الآراء التي قيلت بصدد نهاية مكتبة الاسكندرية القديمة، فهل أحرقت أم أنها دمرت وإذا كان الأمر كذلك فمن الذي أحرقها ودمرها؟

ولقد أجبنا عن هذه التساؤلات في خاتمة البحث.

ويتكون البحث من خمسة فصول وخاتمة بالإضافة إلى ثبت بأهم المصطلحات التي وردت في ثنايا البحث.

الفصل الأول بعنوان «الملامح العامة للحياة العلمية والفكرية والدينية في القرون الخمسة الميلادية» وفيه عرضنا للملامح المميزة للعلم في تلك الفترة

بالإضافة إلى خصائص الحياة الدينية وأهم الأحداث التي شهدتها الاسكندرية في تلك الحقبة، أما الفصل الثاني فقد جعلناه بعنوان «العلم ومظاهر النهضة العلمية في مدرسة الاسكندرية» وفيه ألقينا الضوء على الحركة العلمية التي شهدتها بعض حضارات الشرق القديم في مصر وبابل والهند، وانتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن أهم مظاهر تلك الحركة العلمية في الاسكندرية إبان العصر البطلمي وأشرنا إلى علمائها في تلك الفترة، ثم عرضنا لأهم العلوم التي ازدهرت في الاسكندرية ابان العصر الروماني كالطب والفلك والرياضة وغيرها.
أما الفصل الثالث فعنوانه «الفلسفة في مدرسة الاسكندرية من القرن الأول حتى نهاية القرن الخامس الميلادي» وفي هذا الفصل عرضنا لأهم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت بالاسكندرية كالفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة، وتحدثنا عن أفلوطين السكندري وعرضنا لمذهبه كما عرضنا لمذهب تلميذه وخليفته فورفوريوس الصوري. كما أشرنا إلى أهم الاتجاهات الفلسفية التي تفرعت عن المدرسة الأفلاطونية الجديدة كالاتجاه السوري عند نومينيوس وبامبليخوس وتيودورس الأسيني، وديكسيبوس وسوباتر وايديوسيوس، بالإضافة إلى فلاسفة مدرسة برجامة مثل ايديسيوس الكادبادوس وايزوبيوس، وماكسيموس وكريسانتيوس وليبونيوس ويونابيوس السرديسي. وأشرنا أيضاً إلى الاتجاه الأثيني للمدرسة عند روادها الأوائل: ثامسطيوس وبلوتارخ وسوريانوس وابروقلس وتلامذته مارينوس ودمسكيوس وسمبليقوس.

ولقد عالجنا في الفصل الرابع وعنوانه «الصراع بين الدين والفلسفة في القرون الخمسة الميلادية» - أهم الصراعات المختلفة التي احتدمت بين اليهودية والوثنية والتي أدت إلى ظهور فلسفة فيلون السكندري الذي حاول التوفيق بين العهد القديم والفلسفة الإغريقية مستخدماً في ذلك منهج التأويل الرمزي أو المجازي بالإضافة إلى الصراع الفكري والديني الذي دار بين الوثنية والمسيحية وتمخضت عنه عدة نتائج كان لها أكبر الأثر على مجريات الأمور بوجه عام. كما عرضنا لأهم المدافعين عن المسيحية في مواجهة الوثنية كالقديس جوستين وتاتيان وتورتليان واثناغوراس. وأشرنا إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة في مدرسة الاسكندرية عند كلمنت وأوريجين بالإضافة إلى موقف فلاسفة الأفلاطونية الجديدة.

والفصل الخامس من هذا البحث عنوانه «الآداب والفنون المختلفة في مدرسة الاسكندرية» وقد قسمناه إلى قسمين ـ عالجنا في القسم الأول منه أهم الآداب السكندرية في العصر البطلمي من شعر ونثر وتتبعنا مظاهر تلك الحركة الأدبية في الاسكندرية إبان العصر الروماني أما القسم الثاني فقد عرضنا فيه لأهم الفنون المختلفة في الاسكندرية إبان العصور البطلمية والرومانية والبيزنطية كفن العمارة والنحت والنقوش البارزة والتصوير وصك العملة والأيقونات الدينية وغيرها.

وأخيراً أوجزنا في الخاتمة أهم نتائج البحث بالإضافة إلى أهم المصطلحات الفلسفية التي جاء ذكرها فيه.

ولقد اعتمدت في دراسة هذا الموضوع ومعالجته على المنهج التاريخي التحليلي المقارن فضلاً عن اعتمادنا على أهم المصادر والمراجع القديم منها والحديث.

وبعد، وأنا أقدم لهذا العمل فلا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري وتقديري وامتناني الكبير لأستاذي الدكتور علي عبدالمعطي محمد الذي شملني برعايته أثناء تلمذتي بمرحلة الليسانس والدراسات العليا، فجاء هذا العمل الذي حصلت به على درجة الدكتوراه في الآداب ـ ثمرة من ثمراته وتوجيهاته السديدة. وكما أتقدم بخالص شكري وتقديري العميق لأساتذتي بكلية الآداب بالإسكندرية وأخص بالذكر الأستاذ الكبير الدكتور محمد علي أبو ريان الذي استفدت من علمه وتوجيهاته وآراءه السديدة العميقة فكانت نبراساً لي على طول الطريق.

وخالص شكري وامتناني الكبير للأستاذة الجليلة الدكتورة/ أميرة حلمي مطر الأستاذة بجامعة القاهرة والتي كان لتوجيهاتها ونظراتها العميقة وآرائها البناءة دور كبير في إثراء البحث، أشكر الجهود المخلصة التي بذلت لطبع هذا الكتاب بدار العلوم العربية ببيروت وأخص بالذكر الأستاذ/ خالد ناصر مدير الدار.

وفي نهاية المطاف أرجو أن أكون قد وفِّقت في عرض هذا الموضوع. والله سبحانه وتعالى من وراء القصد، إنه نعم المولى ونعم النصير.

دكتور حربي عباس عطيتو

بيروت ٥ آيار ١٩٩٢

الفصل الأول

الملامح العامة للحياة العلمية والفكرية والدينية في القرون الخمسة الميلادية



مقدمة

قبل أن نقدم نظرة إجمالية لملامح الحياة العلمية والدينية والفكرية في القرون الخمسة الميلادية، ينبغي أن نذكر شيئاً عن طبيعة الحكومة في عصر الامبراطورية الرومانية والواقع أنه لوحظ أن من المعالم الرئيسية للتاريخ السياسي لهذه الفترة كثرة الانقسامات السياسية والتنازع حول العرش بالإضافة إلى تدخل الجيش في هذه المنازعات السياسية، وقد شهدت مصر في فترة المحنة الكبرى للامبراطورية الرومانية عدداً من الأباطرة حيث تولى الحكم أولاً سيبتميوس سيفيروس (١٩٣/٢١١) Septimius Severus ثم خلفه كاراكلا (٢١١/٢١٧) CaraCalla ولكنه اغتيل بعد أن حكم لمدة ست سنوات[1].

ويعتبر الجزء الأكبر من القرن الثالث بعد ذلك بين كاراكلا ودقلديانوس من أعصب فترات التاريخ حيث كثرت فيه المؤامرات والمحن والانقسامات السياسية والحروب الأهلية في معظم أجزاء الامبراطورية الرومانية فقد اغتال ماكرينوس (٢١٧/٢١٨) Macrinus كاراكلا وخلفه في حكم مصر ثم اغتيل ماكرينوس بعد أربعة عشر شهراً وتم تعيين قسيس سوري خلفاً له، ولقد قام هذا الأخير ببيان أوجه الضلال في عبادة الطبيعة.

وعين الجيش بعد ذلك صبياً يدعى سيفيروس اسكندر (٢٢٢/٢٣٥) وحكم

---

(١) W.R. Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol.I., 3rd. Edit., London, 1971, P.28.

لمدة ثلاثة عشر عاماً ثم سادت الفوضى بعد أن اغتاله الجنود[1].

وتلا ذلك سبعة أباطرة حكموا لمدة أربعة عشر عاماً (٢٣٥/٢٤٩) وفي خضم هذه الفوضى وصل أفلوطين إلى روما عام ٢٤٤م، وجاء ديكيوس (٢٤٩/٢٥١) الذي اضطهد المسيحيين ثم قتل على يد القوطيين Coths فكان بذلك أول امبراطور يقتل بسيف الأعداء على إقليم روماني.

وبموت ديكيوس سادت فترة من الفوضى العنيفة مات خلالها أحد الأباطرة كان قد وقع أسيراً لفارس، ثم ظهر حاكم كفء هو أوريليان (٢٧٠/٢٧٥) Aurelian الذي سرعان ما قتل وشهد حكمه معركة دموية في روما.

وختم الامبراطور دقلديانوس (٢٨٤/٣٠٥) سلسلة أخرى من الأباطرة حيث قام بإعادة النظام عن طريق إنهاء حالة الفوضى في الجيش بالإضافة إلى استبداده بالحكم واتخاذ وسيلة لتحقيق نوع من الاستقرار في الامبراطورية[2].

أما عن الملامح العامة للحياة العلمية والدينية والفكرية في القرون الخمسة الميلادية فيمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً ـ الملامح المميزة للعلم:

تميزت تلك الحقبة بالتخصص العلمي[3] الذي ظهرت نتائجه في الاسكندرية التي اتسمت باستقرار نسبي نجم عن ابتعادها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان كما نتج عن تقدمها التجاري والاقتصادي بالإضافة إلى تشجيع البطالمة للحركة العلمية ومن ثم فلقد ازدهرت بها بعض العلوم مثل

---

(١) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥، ص ١٩٥.
وأيضاً: Inge, Op. Cit., P.29.

(٢) Inge, Op. Cit., P.29.

(٣) انظر، أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥، ص ص ٢٥١/٢٥٢٣.
وأيضاً: Charles Singer, A Short History of Scientific Ideas to 1900, Oxford, 1968, P.63.

الـريـاضــة التي نبـغ فيهـا إقليـدس واضـع كتـاب «مبادىء الهنـدسـة» (٣٣٠/ ٢٧٠ق.م)، والفلك الـذي حقق شهـرة كبيـرة على يد اريستـاخـوسي الساموسي (٣١٠/ ٢٣٠ق.م) الذي زعم أن الشمس لا الأرض هي مركـز الكون وهي النـظرية التي أثبتهـا كـوبـرنيق (١٤٧٣/ ١٥٤٣) في القرن السـادس عشر الميـلادي ومثل الجغـرافيا التي نبغ فيهـا أراتـوسثنيس (٢٧٦/ ١٩٦ق.م) الـذي ابتكر طريقة لقياس محيط الأرض وقطرها، وكان أميناً لمكتبة الاسكندرية وأول من سمى نفسه بالفيلولوجي ليميز نفسه عن الفيلسوف، كما ظهر بالاسكندرية بعض الشخصيات الشهيرة مثل أرشميدس الذي يعتبره الكثيرون أعظم رياضي وميكانيكي بل ومهندس في الأزمنة القديمة وأبوللونيوس وهيبارخوس وغيرهم، كما ذاع صيت مدرسة الطب بفضل جهود هيروفيلوس وأرازستراتوس وجالينوس.

إلى جانب الاسكندرية ظهرت مراكز أخرى للعلم تمثلت في انتيوخ وبرجاورودس وذلك بعد أن فقدت اليونان استقلالها السياسي وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شؤونها السياسية الأمر الذي أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة تحت ضغط الاتجاه السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المغانم[1].

ولما كانت الاسكندرية مـركزاً للحـركة العلميـة والأدبية لـذا فقد مـرت هذه الحركة في تطورها بمرحلتين، المرحلة الأولى في الفترة الواقعـة بين (٤٨ق.م/ ٢٧٣م) والثانية في الفترة ما بين (٢٧٣/ ٣٩١م).

(١) المرحلة الأولى ـ ٤٨ ق.م/ ٢٧٣م:

وجدت الحركة العلمية في الاسكندرية نصيراً لها لدى عدد من الأباطرة مثل الامبراطور أوغسطس (٣٠ق.م/ ٤١م) وكان محباً للثقافة واللغة اليـونانيـة واختار لحكم مصـر والياً مهتمـاً بالعلم محبـاً لـلأدب هـو (جـالـوس) وفي عهـده نـالت الجامعة قسطاً لا بأس به من العناية والاهتمام.

وكـان الامبراطـور كلوديوس(*) (٤١/ ٥٤م) محبـاً للعلم والتـاريـخ وكـان لـه

(١) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٢٥٣.

(*) هو ابن انطونيا ودروسس وأخو جرمنكوس وليفـلا، وحفيد اكتـافيـا وانـطونيوس وليفيـا وتيبيريـوس =

شغف بدراسة اللغة اليونانية ووضع بها مؤلفاً في تاريخ القرطاجنيين والأتروريين كما عمل على توسيع الجامعة وأسس بها معهداً جديداً أطلق عليه اسم (الكلوديوم) وكان مهتماً بالتشريع الروماني والدراسات الكلاسيكية.

أما فسبازيان(*) (٦٨/٧٩م) فكان محباً للعلم وتجلت عنايته في جمع الكتب لمكتبة العاصمة الرومانية كما أنه أرسل إلى الاسكندرية من ينسخ الكثير من كتبها لتزويد مكتبة روما بنفائس العلم اليوناني وبذلك أصبحت للاسكندرية المكانة الثانية بعد روما في كل شيء من سياسة وعلم ولم تعد المصدر الوحيد للنشاط الفكري في العالم القديم وإن ظلت وكراً من أوكاره على كل حال.

ولقد كان الامبراطور هادريان(**) (١١٧/١٣٨م) من محبي العلم المؤلفين باللغتين اليونانية واللاتينية وتركزت عنايته على تأسيس المكتبات في روما وأثينا. ولم يكن الامبراطور المستنير ماركوس أوريليوس(***) (١٦١/ ١٨٠) أقل عناية من

= كلوديوس نيرون، وكان مولده في لجدنوم Lugdunum (ليون الحالية) في السنة العاشرة ق.م وكان ضليعاً في الفنون القديمة والدين والعلوم الطبيعية والفلسفة والقانون. (انظر، ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثالث «قيصر والمسيح» ترجمة محمد بدران. ص ص ١١٤/١١٥).

(*) ولد في قرية سبنيه قريبة من ريتي Reate وأسرته من عامة الشعب، ولم يكن يتصف بشيء من شذوذ العباقرة ولا يزيد عن كونه رجلاً قوي الإرادة شديد الذكاء العملي. (أنظر ول ديورانت، المرجع السابق نفسه، ص ص ١٤٥/١٤٦).

(**) يقال إن اسمه واسم اسرته مشتقان من مدينة أوربا الواقعة على البحر الأدرياري ولد في مدينة اتلكا Italica باسبانيا وكان محباً للأدب اليوناني ودرس الغناء والموسيقى والطب والعلوم الرياضية والتصوير والنحت ثم مارس بعد ذلك عدة فنون أخرى، وقد أعلن حمايته للمكتبة والموسيون والعلماء في الاسكندرية.
انظر، ول ديورانت، المرجع نفسه، ص ٤٠٣.
وأيضاً، مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(***) ولد في روما عام ١٢٠م عن أسرة عريقة تنتمي أصولها من ناحية أمه إلى جد كان يقطن في إسبانيا، وظهرت لديه نزعة نحو التقشف والزهد والابتعاد عن زينة الدينا وبهارجها نتيجة إطلاعه على كتابات أفلاطون والرواقيين وابكتيتيوس، وفي عام ١٣٨م أمر الامبراطور هادريان الامبراطور انطونيوس بأن يتخذ من ماركوس أوريليوس ولي عهد له فتنباه هذا الأخير واحتضنه.
يقول رينان Renan «لو أن انطونيوس لم يعين ماركوس اوريليوس خليفة من بعده لما استطاع أحد قط أن ينافسه فيما اشتهر به من أنه خير الملوك على الاطلاق».

سابقيه في الاهتمام بالعلوم والجامعة، فقد كان شخصية متعددة الجوانب فيلسوفاً وناقداً وحامياً للعلوم وأهله.

غير أن الأوضاع العلمية قد انقلبت رأساً على عقب لدى الامبراطور كراكلا(*) (٢١١/٢١٧م) ففي عهده فقدت المدينة حريتها وأغلقت معاهد العلم وشرد رجاله ونكل بهم لاسيما أتباع أرسطو من المشائين(١).

وكانت الحياة العقلية في هذا العصر قوية في الاسكندرية العاصمة الفكرية ذات المكانة الثانية بعد روما فقد وجدت الجامعة عناية من بعض القياصرة مثلما وجدت من عواهل البطالمة لا سيما وقد أصبح القياصرة حماة للعلم بحكم ما آل إليهم من تراث، فكان الامبراطور هادريان يختلف إلى المتحف ويشترك في المنافسات العلمية والأدبية مع الطلاب(٢).

وقد بقيت الاسكندرية كعبة يؤمها طلاب العلم من كل صوب وذلك بفضل مكتبة السرابيوم من جهة، والقيصريون من جهة أخرى، وانجبت مدينة نقراطيس الإغريقية رجالاً اهتموا بالأدب ومنهم بولكس Pollux الذي عهد إليه هادريان بمهمة تدريس الخطابة في الجامعة، وكان دنيس السكندري Denys واحداً ممن عرفوا زمن هادريان ونظم بعض الحقائق الجغرافية في قالب شعري كما وصف نقلاً عن خريطة بطليموس أرض ليبيا ومعظم أجزاء أوربا وآسيا.

ولما كانت اسكندرية البطالمة قد تميزت بتقدمها في دراسة الطب والتشريح لذا فقد تابع هذا العصر دراسة الطب أيضاً فقام كلودجالين (متوفى ٢٠٠م) في روما بتشريح بعض الحيوانات والخنازير والقردة والأسماك، وتوصل من ذلك إلى

= انظر، علي عبدالمعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١، ص ١٢٦.

وأيضاً: Renan, Marc Aurèle, 2.

(*) أصدر تشريعاً هاماً فحواه منح المواطنية الرومانية لجميع سكان الامبراطورية من الأحرار. أنظر مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(١) إبراهيم جمعة، جامعة الاسكندرية والنقل عنها وتأثر العقل العربي بعلومها، القاهرة، ١٩٤٤، ص ٨١ ـ ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

نتائج قيمة زادت من مكانة الاسكندرية.

وكما حققت الاسكندرية تقدماً ملحوظاً في الدراسات الطبية فقد ظهرت فيها شخصيات اكتسبت شهرة عالية في أواخر القرن الأول الميلادي وكان من بينهم مينلاوس Menelaus وبابوس Papus الذي ظهر في أواخر القرن الثالث الميلادي وعمل على تقريب إقليدس وأبولونيوس وأرشميدس إلى أفهام الناس كما عمل وعلى تنظيم المسائل الهندسية الموروثة عند أسلافه وكان مبتدعاً ومكتشفاً لعدة فروض علمية مهد بعضها السبيل لفلسفة ديكارت في العصر الحديث.

وكان ديوفانتس Diophantus من أعلام القرن الثالث يدين له العلم، لا سيما علم الجبر، بالفضل الكبير، وكذلك كلوديوس بطليموس ومعاصريه في الجغرافيا. ولقد أنتج هذا العصر مؤرخين وأفذاذاً من اللغويين فقام ثيون Théon بوضع مفردات الرواية الجادة والرواية الهازلة كما شغل كرسياً لتدريس الآداب اليونانية في الجامعة وله مجهودات تذكر في علم الجبر ساعدته فيها ابنته هيباثيا Hypatia الفيلسوفة الوثنية التي اضطهدها مسيحيو الاسكندرية وقتلوها[1].

ولقد شهدت الاسكندرية في ذلك العصر حركة فكرية تمثلت في ظهور مذهب فيلون السكندري (٣٠ق.م/ ٥٠م) في التوحيد واللاهوت، وتمت الترجمة اليونانية للتوراة (العهد القديم) وهي المعروفة بالسبعينية وذلك لخدمة صالح اليهود المنتشرين في بقاع الأرض[2].

وعندما انتشرت المسيحية في غضون القرن الثالث الميلادي نشأت في الاسكندرية حركة معارضة للمسيحية تزعمها أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الجديدة وتلميذه أفلوطين، ونافست الأفلاطونية العقيدة المسيحية وكان من أثر هذه المنافسة تلك الثورات المتتالية التي شهدتها الاسكندرية معقل الديانة والفلسفة على السواء.

---

(١) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ٨٨/٩٢.
(٢) سير هارولد إدريس بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، ترجمة زكي علي، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص ٧٥.

(٢) المرحلة الثانية ٢٧٣ / ٣٩١م:

شهدت الاسكندرية في تلك الفترة أشد المحن والثورات التي كان من أثرها ضياع كثير من الثروات العلمية، واتجهت ثورات المسيحيين على الوثنيين إلى السرابيوم باعتباره معقلاً هاماً من معاقل الوثنية بالإضافة إلى غيره من المعابد، واتجه المسيحيون إلى تدمير الآثار الوثنية وأقاموا على أنقاضها كنائس مسيحية ولقد كان هذا النزاع محتدماً لا يعرف سبيلاً إلى الرحمة والشفقة مثل المسحيون فيه بالوثنيين المشتغلين بالعلم ومسائله أبشع تمثيل، وكانت الفيلسوفة «هيباتيا» ابنة ثيون العالم الرياضي ضحية هذا النزاع ويعتبر تمثيلهم بها مضرب الأمثال في الوحشية فقد مزقوا جسدها تمزيقاً في أحد محاريب معهد القيصريون[١].

وظلت الاسكندرية تتمتع بشهرتها العلمية بفضل مكتبتها العامرة حتى أواخر القرن الرابع حين شن أسقف كنيسة الاسكندرية ثيوفيلوس أكبر حملة اضطهاد تعرض لها الوثنيون وفيها حطم المسيحيون المعبد تحطيماً تاماً لم يبق على المكتبة وأن أبقى على بعض الأروقة الخاصة، وبذلك يمكن القول إن السرابيوم كجامعة لم يعد له وجود بعد تلك الثورة التي قادها ثيوفيلوس[٢].

ولقد احتفظت الاسكندرية في العصر البيزنطي بنفس المكانة الممتازة التي كانت لها من قبل وتميز العصر في جملته بأنه كان عصر تفلسف وتفقه في الدين وميوله في مجموعها كانت أدبية فقهية.

أما عن الحركة الفكرية في تلك الفترة فقد تمثلت في ظهور مدرسة الاسكندرية المسيحية وكان هدفها هو معارضة الجامعة الوثنية الشهيرة في الاسكندرية القديمة وقد استطاعت هذه المدرسة أن تكتسب مجداً وقوة على يد أساتذتها الكبار أمثال كلمنت السكندري وخليفته أوريجين السكندري والبطريك ثيوفليوس وكانوا جميعاً حرباً على الوثنية[٣].

---

(١) Burry, J.B., History of the Later Roman Empire, Vol.I, New York 1958, PP.217/19.

(٢) Chadwick, H., The Early Church, London, 1969, PP.171/72.
وأيضاً: Burry, Op. Cit., PP.368/69.

(٣) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ١٠٢.

ثانياً ـ مظاهر الحياة الدينية:

تميزت الحياة الدينية في تلك الحقبة بعدة خصائص تتلخص في اندماج المعتقدات الدينية وانتشار الديانات الشرقية في الامبراطورية الرومانية وتغلغل العادات الشرقية ونمو الخرافات والأساطير وساد الاعتقاد في الأشياء الغريبة بالإضافة إلى الفردية الشديدة في الحياة التأملية كما لعب العامل العنصري دوراً حاسماً في الحركات الدينية في ظل الامبراطورية وساعد على هزيمة التقاليد والآمال التي ارتبطت بها الأفلاطونية الجديدة بعد موت أفلوطين بالإضافة إلى ذلك فقد غزت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين ثقافة اليهود وبخاصة في سوريا وفلسطين وظلت تؤثر تأثيراً بالغاً في الديانة المسيحية(١).

وكان من أهم الأحداث الهامة التي شهدها ذلك العصر تلك الاضطهادات التي لاقتها المسيحية إبان حكم الأباطرة الرومان وكيف خرجت منها منتصرة في نهاية المطاف لتصبح دين الامبراطورية الرسمي، كما شهدت المسيحية منذ أوائل عهدها خلافات مذهبية خطيرة كان لها أثرها في تاريخ الشرق والغرب جميعاً.

والآن سنعرض لتلك المظاهر والأحداث السابقة بشيء من التفصيل.

(١) الديانة المصرية:

كان من نتيجة التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوحات الاسكندر أن واجه الدين اليوناني القديم أدياناً أخرى مثل البوذية وعبادة آمون في مصر وعبادة مثرا إله الشمس في فارس والدين اليهودي وأخيراً المسيحية التي كانت آخر حركة دينية واجهها الهللينيون في العصر القديم.

وتنطوي الديانة المصرية القديمة على الإيمان بثالوث يمثله أوزيريس وايزيس وابنهما حورس.

كان أوزيريس Osiris إلهاً رعوياً يدعى عندجتي Andjeti ويمثل إله القمح

---

(١) Inge, Op. Cit., P.28.

أو الحب وجاء اتباعه من سوريا واستقروا في الدلتا في عصور ما قبل الأسرات[1]. وهناك نصوص مصرية قديمة تتعلق بعبادة أوزيريس تتناول العابد المخلص للإله بعد الموت، نقتبس فقرة من هذه النصوص: «مثلما يعيش أوزيريس فسوف يعيش هو كذلك أي (العابد) ولن يموت مثل أوزيريس، وسوف يخلد شأنه في ذلك شأن أوزريس»[2].

أما ايزيس فكانت إلهة ذات شعبية كبيرة وجد أتباعها في عصور ما قبل الاسرات في شمال الدلتا، وقيل قديماً إنها زوجة أوزيريس إله الدلتا الغربية المجاورة، وهي ابنة (جب) إله الأرض، و(توت) إلهة السماء، وقد ولدت حورس باتحادها مع اوزيريس[3].

ولقد جمعت ايزيس إلهة الخصوبة Fertility بين بعض صفات فينوس Venus وسيريز Ceres وبعض الآلهة الرومانية الأخرى[4].

وكانت أيضاً حامية التجارة والملاحة، وكان البحارة والنساء متفانين في عبادتها لأنها كانت تبعث بسفنهم سالمة إلى الميناء وبالاطفال إلى هذا العالم، كما كانت رؤية المتصوف عند منتهى تصوفه ومن ثم نجد أبوليوس يختتم كتابه المسخ أو التحويل Metamorphoses بصلات إخلاص وتفان لهما بينما تأخذ هي في الظهور للاتقياء العابدين[5]. وقد كانت ايزيس بالنسبة للمتصوف تمثل أعمق أسرار الحياة ولذلك يجعلها أبروقلس تقول: «أنا التي كانت، وما زالت، وسوف تكون، وأنا التي لم يرفع ثوبي أحد»[6].

ولما كان اندماج المعتقدات الدينية من مميزات هذا العصر لذا فقد كانت عبادة ايزيس مرتبطة بعبادة «انوبيس» Anubis ذو الرأس الكلبية والذي كان محبوباً منذ زمن بعيد في مصر، وبعبادة حورس ابن ايزيس واوزيريس وبعبادة

---

(١) P. Hamlyn, Egyptian Mythology, Italy, 1958, P.50.
(٢) Kennedy, St. Paul & The Mystery Religions, P.99.
(٣) P. Hamlyn, Op Cit., P.58.
(٤) Plutarch, De Iside & D'osiride, P.53.
(٥) Inge, Op.Cit., P.40.
(٦) Ibid., P.41.

آمون الذي أخذ يحل محل أوزيريس[1].

وجمع الإله آمون بين صفات عديدة وكان يقال عنه أنه لديه القدرة على شفاء الأمراض ولذا كان المرضى ينامون في معابده، وانتهى آمون إلى أن يكون الإله الأوحد ذا الجلالة العظمى الذي ألقى بايزيس إلى الظل وتقرب إليه كراكلا بأن كرس له السيف الذي قتل به أخاه «غيته» مثلما هو الحال مع قتلة جنوب إيطاليا الذين عرف عنهم أنهم كانوا يقدمون للعذراء السكين التي استخدموها في قتل عدو لهم[2]. ولقد اتحدت ايزيس مع أوزيرس وانجبا حورس وبذلك يكتمل الثالوث المصري القديم. واتخذ حورس Horus صوراً مختلفة منها «حورورويس» Haroeris أي حور العظيم أو الأكبر وكذلك «حوربحدتي» Hours Behdety، و«حورخت» Harakhte أي حور المنتسب للأفق، و«حورماخيس» Harmakhis أي حورس في الأفق، وحورازيس Harsiesis أي حور بن ايزيس[3].

أما عن الحياة الدينية في ظل الامبراطورية الرومانية فقد استمرت عبادة الثالوث المقدس المكون من سرابيس وايزيس وهربوكراتيس والذي كان من صنع البطالمة[4]. أما عن سرابيس Serapis فلقد تضاربت آراء المؤرخين حول أصله وتكاد تجمع الآراء بأن سرابيس اشتق من الإله المصري أوزير ـ حابى Osir-Hapi المظهر الممفيسي لأزويريس Osiris وأبيس Apis العجل المؤله، وإله العالم الآخر وإليه أضيف ملامح هلينية في كل من الشكل والديانة[5].

ولقد شبه يونانيو الاسكندرية الإله سرابيس بعدة آلهة أخرى وأضفوا عليه رموز هذه الآلهة فتارة عبد على أنه إله الموتى اليوناني «بلوتو» Pluto وتارة أخرى رأوا فيه صورة من ديونيسوس إله الخمر أو زيوس رب الأرباب وإله الناس

---

(١) Ibid., P.41.

(٢) Ibid., P.41.

(٣) P. Hamlyn, Op. Cit., PP. 67/72.

(٤) أدولف أرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبدالمنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ص ٤٢.

(٥) P.M. Frzer, Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis, Opus, Athen, VII, London, 1967, P.42.

جميعاً[1]. ولما كان سرابيس إلهاً للشفاء فقد ماثلوه بالإله اسكليبوس وجعلوا الثعبان رمزاً له.

وكانت ايزيس في الديانة المصرية القديمة كما ذكرنا زوجة وفي نفس الوقت أختاً لاوزيريس الذي زفت إليه حتى قبل مولدهما ثم انجبت منه الطفل حورس، ولما كان سيرابيس صورة من اوزيريس فقد أصبح من الطبيعي أن تكون ايزيس زوجة لسرابيس في العصر البطلمي، وقد نالت ايزيس في الاسكندرية شعبية كبيرة لا حد لها بوصفها الإلهة لمدينة الاسكندرية[2]. ولما كان المصريون لا يرون في سرابيس غير أوزيريس أبيس إله منف، لم يروا أيضاً في ايزيس إلا زوجة أوزيريس وأم حورس، فلم يعبدوا طوال عصر البطالمة ذلك الطراز من ايزيس الذي ظهر في العصر الهلينستي وعبده الاغريق وإنما استمسكوا بإلهتهم القديمة فبقيت ايزيس بالنسبة لهم مصرية في شكلها وصفاتها وطقوسها[3].

أما ثالث أعضاء هذا الثالوث فقد كان الإله حورس الطفل أو كما لقبه الإغريق حربوقراط أوهر بوكراتيس فقد كان مصري الأصل أيضاً باعتباره إحدى صور حورس ولكن سرعان ما اتخذ لنفسه صوراً أخرى لحورس والآلهة أخرى مصرية وغير مصرية وانتشرت عبادته خارج مصر في العالم اليوناني[4].

هكذا تكونت الديانة الجديدة من الآلهة المصرية أوزيريس وايزيس وحورس ورغم نجاح هذه الديانة إلا أنها لم تفلح في تحقيق الارتباط الروحي بين أهم عنصرين في المجتمع السكندري وذلك لأن الشكل الذي قدمت به هذه الآلهة للعنصر المصري يختلف عن الشكل الذي قدم لليونانيين كما أن جوهر العبادة نفسها كان يختلف من عنصر لآخر، فالمصريون نظروا إليها على أنها آلهة مصرية صميمة لم يعتريها أي تغير إلا في المظهر، بينما نظر إليها اليونانيون على

---

(١) J. Frazer; Adonis, Attis Osiris, Studies in the History of Oriental Religion, Vol.II, London, 1914, P.119.

(٢) أدولف أرمان، مرجع سابق، ص ٤٣٣.

(٣) إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عهد البطالمة، الجزء الثاني، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠، ص ص ١٨٥ - ٢١٤.

(٤) مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

أنها آلهة يونانية أو شبيهة بها ويبدو ذلك من تشبيه ايزيس بأفروديت واتينا وديميترا وتشبيه حورس بابوللو ثم تشبيه سرابيس بديونيسوس وغيره من الآلهة اليونانية القديمة[1].

(٢) الديانات الفريجية:

تعتبر من أهم الديانات الشرقية التي غزت الامبراطورية الرومانية وسميت بالفريجية نسبة إلى فريجيا بآسيا الصغرى[2].

ومن أهم الديانات الفريجية في ذلك الوقت عبادة «الأم العظيمة[*]» Magna Mater التي انتشرت في اثينا إبان القرن الرابع قبل الميلاد، كما ظهرت في روما منذ الحرب البونية Punic War الثانية وشملها الارستقراطيون بالرعاية والاهتمام رغم أنه لم يكن ليسمح لأي روماني بالانضمام إلى صفوف الكهان.

وكانت العبادة الفريجية خاضعة في بداية أمرها لرقابة صارمة إلا أن كلوديوس Claudius أزال القيود التي كانت مفروضة على عبادة سيبيلي[**] Cybele وآتيس Attis.

وتغيرت الديانة الفريجية نتيجة اندماجها مع الديانة الفارسية القديمة، ففكرة معمودية الدم[***] The baptism of blood قد أدخلت في عبادة الإله الفارسي

---

(١) أدولف أرمان، مرجع سابق، ص ٤٢٥.

(٢) Inge, Op. Cit., P.42.

(*) حول انتشار العبادات الفريجية بصفة عامة، وعبادة الأم العظيمة بصفة خاصة في الامبراطورية الرومانية، أنظر:

F. Cumont, Oriental Religion in Roman Paganism, P.57, ff.

(**) ظهرت عبادتها في ليديا Lydia بآسيا وارتبطت بمحبوبها آتيس Attis وكانت سيبيلي آلهة الخصوبة والشفاء من الأمراض وكانت تختص بالنبوءات كما كانت سيدة الطبيعة المتوحشة وكانت يرمز لها بالأسد، وعرفت في القرن الخامس ق.م في اليونان حيث ارتبطت عبادتها بعبادة الآلهة ديمترا في روما حوالى ٢٠٥ ق.م.

أنظر: The Oxford Classical Dictionary, Art., «Cybele»

وأيضاً: F. Cumont, Op. Cit., P.46.

(***) يعتبر التعميد شعيرة من شعائر المسيحية، وكان موجودا عند اليهود قبل المسيحية. وكان يحيى يعمد الناس في نهر الأردن ولذلك سمى «يوحنا المعمدان». ويتم التعميد في الطفولة أو في =

القديم (مثرا) عن طريق ديانة الأم العظيمة، وقد تنتمي أصلاً إلى ديانة أناهيتـه(*) Anahita الآلهة الفارسية[1].

ولقد حاولت الديانة الفريجية الوفاق مع المسيحيـة في القرن الـرابع، وهنـا يقول أوغسطين: «إن كهنة سيبيلي أو ميثرا اعتادوا أن يقولوا حتى الإله ذو القبعـة آتيس أو ميثرا مسيحي»[2].

وعملت فكرة الأخوة الدينية المدعمة بالطقـوس في الوقت نفسـه على صبغ هـذا الدين وغيـره من الأديان ذات الأسـرار بالصبغـة الإنسانيـة. ومهما يكن من شيء، فـإن ديانـة فريجيـا ذات الأسرار قـد وقفت في سبيلها أصـولها البـربـريـة وقضت عليها بالزوال.

(٣) عبادة ميثرا الإله الفارسي Mithra:

كان ميثرا إلها فارسياً قديماً يمثل النور والحكمة وكان منافساً قويـاً للمسيحية وبخاصة في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي[3].

انتشـرت عبادة ميثـرا في روما إبـان عهد القيـاصرة واشتملت على كثيـر من العناصر التي تحجبها إلى نفوس العسكريين.

يقـول بلوتارك: «إن الـرومانيين عـرفوا هـذه الـديـانـة لأول مـرة عن طـريق

= الكهولة ويكون برش الماء على الجبهة أو غمس أي جزء من الجسم في الماء، وسـر المعمودية أنها تمحو الخطيئة الأصلية في النفس وتلدها ثانية.
انظر، أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة ١٩٧٨، ص ص ١٦٨/١٦٩.

(*) إلهـة فارسيـة للحياة المقدسة وتتخـذ سكناهـا بين النجوم وعهـد إليها بـالعنايـة والإشـراف على الخلق، وانتشرت تلك العبادة في أرمينيا، وكابا دوكيا وبونتوس وبخاصة في ليديا. ولقـد تشبهت أناهيته بسيبيلي أو ارتميس ومن هنا سميت «أناهيتا الأم» Mater Anahita.
انظر: The Oxford Classical Dictionary, art. «Anahita»
وأيضـاً، صمويـل نوح كـريمر، أسـاطير العـالم القديم، تـرجمـة أحمـد عبـدالحميـد ومـراجعـة عبدالمنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٣١٠.

(١) F. Cumont, Op. Cit., P.69.

(٢) Ibid., P.69.

(٣) B. Russell, A History of Western Philosophy, London, 1961, P.286.

القراصنة الصقليين الذين أخضعهم بومباي عام ٦٧ق.م»[١]. وكان إله هذه الديانة يتمثل في شاب بهي الطلعة يلبس القبعة والرداء الفريجي ويركع فوق ثور ينقض على رقبته لينهشها[٢]. وتتمثل مهمة هذا الإله في المحافظة على النظام الكوني والإنساني، فهو الإله الحاكم في «الافستا» وكان يقال أحياناً إنه الشمس وإنه يشفع على الدوام لاتباعه عند أبيه ويحميهم ويشجعهم في كفاحهم الدائم للشر والكذب والدنس، وغيرها من أعمال أهريمان أمير الظلام. ويقول كهنته إن الناس كلهم سيحشرون لا محالة أمام مثرا ليحكم بينهم ثم تسلم الأرواح الدنسة إلى أهريمان لتعذب على يديه عذاباً أبدياً، أما الأرواح الطاهرة فترتفع إلى عالم السماء لتبقى في صحبة أهورا مزدا[٣].

ولقد ارتبط ميثرا إله الشمس بآلهة الطبيعة التي كان الإغريق والرومان يعرفونها، فإذا كانت ايزيس قد استطاعت أن تجتذب النساء والمواطنين المسالمين فإن ميثرا استطاع هو الآخر أن يجتذب الجنود والمغامرين[٤].

ولم يكتسب ميثرا أهميته إلا في عهد الأنطونيين حيث وضعوا ماركوس أوريليوس في الفاتيكان بجوار المكان الذي يوجد فيه القديس بطرس الآن[٥].

وقد انتقلت هذه العبادة مباشرة من فارس إلى إيطاليا وأخيراً إلى الغرب ومن أهم الأفكار الشرقية التي عرفت عن هذه الديانة الفارسية وبخاصة الزرادشتية فكرة الثنائية في الخير والشر، والتفرقة بين المادة والروح تلك الثنائية التي قدمت إلى كثير من العقول تفسيراً معقولاً لوجود الشر في العالم.

ولقد أثرت هذه الأفكار الشرقية في الفكرين الهلليني والهللينستي، فلم

---

(١) Inge, Op. Cit., P.44.

(٢) س. هارولد أ. بل، الهلينية في مصر، ص ٥٨.

(٣) Cumont, Op. Cit., P.93.

وانظر، بول ماسون أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، ص ص ٩٦/٩٧.

(٤) Cumont, Op. Cit., P.142 ff.

(٥) Inge, Op. Cit., P.44.

تعرف الهللينية أي إله للشر مثلما هو الحال في المزدكية(*)، واشتملت الأفلاطونية الجديدة على بعض هذه الأفكار الشرقية، وأمثلة ذلك دراسة فورفوريوس للشياطين والعفاريت والجن والتي تبدو كالزرادشتية(**) تماماً[1].

كما تعتبر فكرة الجحيم في العصور الوسطى من أصل فارسي بالإضافة إلى أنها ذات أصل يهودي مسيحي.

ولقد اشتملت هذه الديانات السائدة في البحر المتوسط على طقوس خفية تتخذ عادة صورة احتفالات تطهير وتضحية وتثبيت روحي تدور كلها حول موت الإله وبعثه فمثلاً كان الأعضاء الجدد يدخلون في دين سيبيلي بوضعهم عراة في حفرة يذبح فوقها ثور فيسقط دم الحيوان الذبيح على الفرد فيطهره من خطاياه وآثامه ويهبه حياة روحية جديدة خالدة أبد الدهر[2].

(٤) الإحياء الديني:

أراد الامبراطور أوغسطس إحياء العاطفة الدينية التي اتخذت أشكالاً عديدة منها التطلع إلى الألهة الأوليمبيين والتحول تجاه الدين الداخلي والثيوصوفيا(***)

(*) أصحاب مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والدانو شروان، وكان ينهي الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، وحكى عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة. ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر؛ فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر، وهم فرق الكوذية وأبو مسلميه والماهانيه والاسبيدخامكية. انظر، الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق عبدالعزيز الوكيل، جـ ٢ مؤسسة الحلبي، ص ص ٥٤/٥٥.

(**)أصحاب زرادشت بن بورشب الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراسب الملك، وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الري وأسمها: دغويه. وكان لهم أنبياء وملوكاً: أولهم كيومرث وكان أول من ملك الأرض وبعده أوشهنك ابن فراوك، ونزل أرض الهند وبعده طمهورث وظهرت الصابئة في أول سنة من ملكه وبعده أخوه جم الملك ثم بعده أنبياء وملوك، ومنهم منوجهر ونزل بابل وأقام بها. وقال زرادشت إن النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان واهرمن وهما مبدأ موجودات العالم وحدثت التراكيب من امتزاجهما.

انظر، الشهرستاني، المرجع نفسه، ص ص ٤١ج٤٢.

(١) Inge, Op. Cit., PP.44/45.

(٢) Guignebert, C., Christianity Past & Present, P.71.

(***) كان من نتيجة اختلاط الفلسفة اليونانية في نهاية المطاف بالروح الشرقية ان امتزج العلم =

θέοδοØια والسحر والشعوذة كما ظهر دين الفترة الهللينية في صورة عقيدة الإخاء مما كان له أبلغ الأثر في نفوس الجميع وشعورهم بالرغبة في الاتصال بالله بوسيلة أو بأخرى. ومن الملامح البارزة المميزة للدين في هذه الفترة هي اندماج المعتقدات الدينية، وسبب ذلك أن العقائد القديمة لم تكن كافية لاحتياجات العصر الأكثر تديناً والأرفع خلقا مما جعل من الصعوبة بمكان التوفيق بين المعتقدات الدينية المتضاربة والحركة الفلسفية لأن الفلسفة أصبحت آنذاك تعبيراً فكرياً عن الدين الشخصي[1].

ولقد تميزت الامبراطورية الرومانية بسيادة الاتجاه الشعبي حيث كان البانتيون[*] πaν'θδον الروماني مليئاً بالآلهة.

ويؤكد كل من بلنيوس الكبير Pliny the elder وبترونيوس Petronius أن الآلهة الرومانية كانت آلهة هلامية ظلالية ليس لها أساطير خاصة بها، كما كانت روما مليئة بالكهان ذوي الألقاب القديمة والدخول الكافية لإقامة الولائم المترفة باستمرار، وكان للنوادي والنقابات التجارية أسس دينية وكان الأعضاء من الأفراد يحضرون عرضاً كنسياً Church-Parade من وقت لآخر تشريفاً للآلهة التي كانت تقوم بدور الحماية لمهنهم الخاصة بهم، كما عمت التقوى بين العائلات وشغلت الطقوس الدينية على ذلك العهد مكاناً بارزاً وهاماً في الحياة الريفية التي وصفها بيتر Pater من بعد في كتابه الرئيسي «ماريوس الأبيقوري» كما كان تأليه الحاكم أو قرين الامبراطور مسألة طبيعية في العالم المتحضر، وكان لكل رجل

= بالأساطير واختلط الفكر بالتصوف، وظهرت النزعات الاشراقية التي اصطلح العرف على تسميتها باسم «الحكمة الإلهية» أو الثيوصوفيا ومن ثم لا تعد الفلسفة علماً تركيبياً أو نظرة كلية فحسب، بل أصبحت أيضاً وجداً صوفياً وانجذاباً دينياً.
انظر، زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ص ٣٤.

(١) Inge, Op. Cit., P.36.

(*) هيكل مكرس لجميع الآلهة أو مدفن عظماء الأمة أو آلهة شعب ما. بنى هذا المعبد في Campus Martius وألحق به عدد من الحمامات والحدائق بواسطة اجريبا الامبراطور من ٢٧ إلى ٢٥ ق.م. وأعيد بناؤه في فترة حكم الامبراطور هادريان الذي احتفظ باسم اجريبا على افريز المعبد، ثم أدخلت عليه تعديلات بواسطة الأباطرة سيبتميوس وسيفيروس وكراكلا.
انظر: The Oxford Classical Dictionary, art «panthéon».

قرينه، ولكل امرأة (جونو)(*) Juno، ويلاحظ أن هذا الجانب من الفولكلور الروماني القديم كان مختلطاً بالأرواح والأشباح.

وإذا كانت المسيحية قد تأثرت بهذه المعتقدات الروحانية إلا أنها لم تعمل على تشجيع السحر والشعوذة، كما قاوم أفلوطين هذا الاتجاه الشعبي وكره هذا النوع من الخرافات والأساطير لكنه رغم ذلك فقد تأثر بها في النهاية ولم يستطع إنكارها أو حتى التخلص منها تماماً لأن الطبيعة عنده تعتبر نسيجاً من التعاطفات والانجذابات الغامضة، فقد يكون قرين الإنسان نفسه العليا أو ذاته الروحية[1].

ولقد لعبت فكرة الوسطاء دوراً كبيراً في عقيدة الرومان الدينية، فقد اعتبر ماكسيموس الصوري Maximus of Tyre الأرواح رسلاً ومفسرين بين السماء والأرض، أو بمعنى آخر وسطاء بين عالمي السماء والأرض كما اعتبرها كلسوس Celsus حكاماً عسكريين في المقاطعات الرومانية أو نواباً للحاكم الأعظم، كما آمن أفلوطين والمسيحية وكذا يامبليخوس وأبرقلس بفكرة الوسطاء لأنها تؤدي دوراً فلسفياً هاماً في العلو بالإنسان نحو العالم العقلي[2].

(٥) التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة:

صور فرانز كومونت F. Cumont حالة الفوضى في العالم القديم قبل قسطنطين بقوله: «لنفترض أن المؤمنين في أوربا الحديثة قد هجروا الكنائس المسيحية ليعبدوا الله والبراهما ليتبعوا تعاليم كونفوشيوس أو بوذا أو لتطبيق مبادىء الشنتو Shinto ولنتخيل أنه حدثت فوضى بين كل الأجناس في العالم وراح فقهاء العرب وعلماء الصين وكهنة اليابان البوذيون ولاماوات التبت وعلماء الهندوس يبشرون بالجبرية وعبادة الأسلاف وتأليه الملوك وبالتشاؤم والخلاص عن

(*) آلهة رومانية قديمة ارتبطت عبادتها بعبادة الالهة (هيرا) Hpa زوجة زيوس Zeus كبير الألهة، وقد ارتبطت عبادتها بالجنس عند النساء ويقال إنها ملكة السماء في أساطير الرومان.
أنظر: The Oxford Classical Dictionary, art «juno»
وأيضاً، لويس عوض، نصوص النقد الأدبي، اليونان، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ٤٩٦.

(١) Inge, Op. Cit., P.37.

(٢) Ibid., P.38.

طريق الفناء. إنها فوضى يقوم فيها كل الكهنة بإنشاء معابدهم ذات الأشكال الغريبة وممارسة الطقوس المختلفة فيها، ومثل هذا الحلم سوف يعطينا صورة دقيقة إلى حد ما للفوضى الدينية التي كانت سائدة في العالم القديم قبل حلول عهد قسطنطين»[١].

واندمجت الآلهة الجديدة مع الآلهة القديمة في روما[٢] وشاع بينها عنصر الاستعارة كما هو الحال في امتزاج الديانات والمعتقدات الكلدانية بالديانة الفارسية، واختفت الأديان الوثنية جميعاً، وحوّل الفلاسفة الأساطير إلى قصص رمزية مما أتاح لهم فرصة التأمل والتفلسف وسيطر السحر والشعوذة على العلوم الطبية وبذلك وجد الدجالون سوقاً رائجة لسلعهم[٣].

بعبارة أخرى، فقد تميزت هذه الفترة بسيادة الخرافات بجميع أنواعها بالإضافة إلى التنجيم الذي كان يقال عنه إنه ملك العلوم وأكثر الفنون قيمة وانتشرت السطحية بين الطبقات الدنيا والعليا على السواء وترك التنجيم شبه العلمي أثراً بالغاً في اللغات الحديثة لأنه ارتبط بالدين بطريقة جعلت الشك فيه ضرباً من ضروب عدم التقوى.

واستمر التنجيم باقياً رغم أنه لم يكن في ظل الدين كما اتخذ السحر صورة أخرى هي «الفن الأسود» رغم المحاولات الجادة التي بذلت لقمع هذا الفن[٤].

(٦) عقائد عن الحياة الأخرى:

كان من أهم الملامح الدينية التي تميزت بها تلك الفترة هي الإيمان بالخلود وكذلك الأشباح وبخاصة في القرن الثاني على ما يذكر جوفينال Juvenal، فقد آمن بلوتارك وديون وكاسيوس وبلنيوس الأصغر وسيوتونيوس بالروحانيات[٥]. ولم تستطع الأفلاطونية الجديدة التقليل من هذا الإيمان نظراً

---

(١) F. Cumont, Op. Cit., P.196, ff.

(٢) Dill, S., Roman Society from Nero to M. Aurelius, New York, 1956, P.435.
وأيضاً: Cumont, Op. Cit., P.163.

(٣) Inge, Op. Cit., P.48.

(٤) Ibid., PP.49/50.

(٥) Pliny, Nat. History, 7, PP.188/91.

لتأثرها بفكرة الشياطين والجن. ولقد تأثرت الفيثاغورية الجديدة بالديانة الأورفية القديمة التي تستهدف مراقبة النفس في هذه الحياة الدنيا استعداداً لحياة الخلود والرغبة في التطهر والدخول المقدس في الدين كشرط أساسي للخلود المبارك، وبعث الأرواح في أشكال دنيا أو عليا حسب حسنات أو سيئات الروح في الحياة الأرضية[1]. ومن الأمثلة الأساطير التي تتناول الأخرويات بصورة أوضح أسطورة أدونيس Adonis وأوزيريس Osiris، وتهدف الأسطورة إلى تقوية الإيمان في التكفير والغفران والنجاة الأبدية بوسائل رمزية مقدسة.

ولقد بذل الفلاسفة جهداً كبيراً لمنع نظرياتهم من الانتشار بين عامة الناس واتخذت محاضراتهم وتعاليمهم طابع السرية التامة والتي ظهرت بوضوح في مدرسة الاسكندرية المسيحية[2].

(٧) الإصلاح الخلقي:

تميزت الفلسفة باتجاهها إلى الأخلاق للبحث عن سعادة الفرد في تلك الحقبة ولم يكن الإصلاح الخلقي أقل وضوحاً من الإحياء الديني في عهد الامبراطورية حيث شاع اعتقاد مؤداه أن الإنسان خاطىء ويحتاج إلى نظام وإصلاح خلقي والدليل على ذلك هو أن الطوائف الدينية في أغلب الأحيان كانت تركز على طهارة الحياة كشرط أساسي لعضويتها.

ولقد ظهر عنصر جديد في الأخلاق وكان الشكل الإغريقي المميز له هو مذهب الكلبيين الذي أعيد أحياؤه ككمال للمذهب الرواقي وكمنافس له أحياناً، وكان الكلبيون الجدد رهباناً متسولين يطلقون لحاهم ويرتدون عباءاتهم الخشنة، كما كان هناك تأثير متبادل بين الأفكار اليهودية والهلينية المتعلقة بالأخلاق وقد اجتمعت كل هذه الأفكار في المسيحية ثم تراجع العنصر اليهودي وتقدم العنصر الإغريقي. مثلاً تعتبر أخلاق كلمنت إغريقية رغم أنه كان مؤمناً ارثوذكسياً، أما أخلاق امبروزو فهي رواقية وأخلاق أوغسطين أفلاطونية محدثة. ولعبت المسيحية دوراً كبيراً في التأثير الخلقي وخاصة بين معتنقي الديانات الأخرى فقد

---

(١) Inge, Op. Cit., P.54.

(٢) Ibid., P.55.

جعلت العلاقات الاجتماعية أكثر تعاطفاً وانتشاراً[1].

هذه هي أهم مظاهر الحياة الدينية في تلك الفترة، أما عن أهم الأحداث الدينية التي شهدها ذلك العصر فيمكن إجمالها فيما يلي:

(١) اضطهاد الرومان للمسيحيين:

ظهرت المسيحية مع مولد الامبراطورية الرومانية في الجزء الأخير من القرن الأول ق. م وكان يعد ظهورها من أخطر أحداث التاريخ وأكثرها تأثيراً في سير الأحداث والحياة بكل مظاهرها المختلفة.

ويذكر يوسيبيوس أعظم مؤرخي الكنيسة الأولين في القرن الرابع الميلادي أن القديس مرقص كان أول المبشرين بها في الاسكندرية في أواسط القرن الأول الميلادي[2]. ومن أكثر العوامل بعثاً على الدهشة في نشأة المسيحية الأولى ازدياد أهمية الفقراء من الناس؛ أولئك الذين كان نصيبهم الاحتقار والهوان، فقد كان أقل الناس حظاً من النفوذ الاجتماعي هم أكثرهم أثراً في قيام تلك الثورة التي بدلت وجه العالم كله. ولم يقبل ذوو الشأن على تعاليم المسيحية إلا بعد ذلك وبالتدريج[3].

ولقد لقيت المسيحية في عصرها الأول عنتاً شديداً، فنكل بأتباعها بعض الأباطرة وغيرهم من سواد الناس على غير ما جرى العرف من هذه الآونة[4].

أما عن أسباب الاضطهاد فتتلخص في أن الرومان اعتبروا المسيحية من فرق الديانة الموسوية اليهودية ولا سيما أن المسيحيين رفضوا مثل اليهود تأليه الامبراطور الروماني وعبادته ولكن لم يكد ينتهي القرن الأولى حتى اتضح الأمر

---

(١) Inge, Op. Cit., P.69/69.

(٢) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، ص ٢٧٦.
Chadwick, H., The Early Church, London, 1968, P.24 ff.

(٣) جورج سارتون، العلم القديم والمدينة الحديثة، ترجمة عبدالحميد صبره، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩، ص ١٩٢.

(٤) توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الفكر العربي، ١٩٤٧، ص ٤٤.

وظهرت الفوارق واضحة بين الديانتين، لأن المسيحيين لم يؤمنوا بأية عقيدة أخرى وأخذوا يجتمعون سراً لمباشرة طقوسهم الدينية كما رفضوا الخدمة في الجيش الروماني واتخذوا الأحد أول أيام الأسبوع ليكون ذات صفة دينية بدلاً من السبت عند اليهود[1].

هكذا نظرت الحكومة الرومانية إلى المسيحيين واعتبرتهم فئة هدامة تهدد أوضاع الامبراطورية وكيانها بل وسلامتها.

ومن أولى الوثائق التي تصور لنا بداية عهد المسحيين بالاضطهاد تلك الرسالة التي أرسلها بليني الصغير إلى الامبراطور تراجان (٩٨/١١٧) يفيده فيها بأنه عفا عن جميع المشكوك في أمرهم بعد أن قبلوا تقديم القرابين لتمثال الامبراطور، في حين أعدم الذين امتنعوا عن فعل ذلك، وقد أجاب عليه الامبراطور تراجان معبراً عن استحسانه لتصرفه[2].

والآن نعرض لأهم الاضطهادات التي لاقتها المسيحية إبان حكم الأباطرة الرومان وذلك على النحو التالي:

أولاً ـ اضطهاد نيرون (٦٤/٦٨):

يعتبر اضطهاد نيرون أول اضطهادات الامبراطورية الرومانية للمسيحيين، ويرتبط به استشهاد رسولين من أعمدة الكنيسة هما: بطرس وبولس حسب التقليد الكنسي. وقد كانت السنوات الخمس الأولى من حكمه (٥٤/٥٩) فترة مجيدة بفضل القيادة الحكيمة لمعلمه سينيكا Sencca لكن الفترة الباقية من حكمه فكانت شنيعة[3]. وتعتبر أبشع حركات الاضطهاد التي عاناها المسيحيون في القرن الأول تلك التي أنزلها بهم «نيرون» الطاغية (٦٨م) فقد ألقى بعضهم للوحوش الضارية تنهش أجسامهم، كما طليت أجسام البعض الآخر بالقار

---

(١) Hardy E.G., Studies in Roman History Vol.1, London, 1910, P.2.
وأيضاً: Katz, S., The Decline of Tome & the Rise of Media Evat Europe, New York, 1955, P.62.

(٢) انظر، سعيد عبدالفتاح عاشور، أوربا في العصور الوسطى، الجزء الأول، ص ٥١.

(٣) الأنبا يؤانس، الاستشهاد في المسيحية، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ٦٥.

وأشعلت لتكون مصابيح عدد من الاحتفالات التي كان يقيمها نيرون في حدائق قصره[1].

ولقد تعددت جرائمه في القتل حتى أصبح مضرب الأمثال في الشر. قتل أخاه بريتانيكوس Britannicus وأمه أجريبينا Agrippina وزوجته أوكتافيا Octavia وبوبايا Poppaea وأستاذه ومعلمه سينيكا بالإضافة إلى العديد من الشخصيات الرومانية البارزة.

ومن التهم التي ارتكبها نيرون هي حادث إحراق روما، ولم يعط التاريخ أسباباً واضحة لهذا الحريق، لكن الشائعات التي ترددت وكتابات المؤرخين القدماء تشير كلها إلى أن نيرون هو الفاعل وأنه أراد أن يستمتع بمنظر طروادة أخرى تحترق ويشبع طموحه وجنونه في إعادة بناء روما على نسق أفخم ويسميها بمدينة نيرون[2].

وقد بلغت كراهية نيرون للمسيحيين ذروتها في وسائله البشعة التي كان يعامل بها المسيحيين وتمثلت في صلب بعضهم ولف البعض الآخر في جلود الحيوانات الضارية بالإضافة إلى إشعال النيران في المسيحيين والمسيحيات وتقديمهم طعاماً للنار العظيمة التي أشعلها سنة ٦٤ كما سبقت الإشارة[3].

ثانياً ـ تراجان (٩٨/١١٧م):

كان تراجان أول امبراطور أعلن أن المسيحية ديانة محرمة بالإضافة إلى أنه قد اهتم بإحياء التشريعات الصارمة ضد جميع الهيئات والجماعات السرية وسبقت الإشارة إلى أن الرسالة التي أرسلها بليني الصغير إلى الامبراطور تراجان كانت أولى الوثائق التي تصور لنا بداية عهد المسحيين بالاضطهاد. ولقد ذكر

---

(١) زكي شنوده، تاريخ الأقباط، الجزء الأول، ص ١٠١.
وانظر: Cary, M., A History of Tome Down to the Reign of Constantin, London, 1954, P.531.

(٢) Schaff, Ph., History of the Christian Chruch, Vol.I, 5th. edit,, Michigan, 1955, P.378.

(٣) Cary M., Op. Cit., P.351.
وانظر: — Documents of the Christian Church, P.2.

بليني أن المسيحية حديث خرافة وانها تزداد انتشاراً وبالتالي أصبح لها سلطان على الناس، ولكي يضع حداً لهذا الانتشار حكم على كثيرين منهم بالموت وأرسل بعضاً آخر إلى المحكمة الامبراطورية بروما.

وقد تعرض المسيحيون لاضطهادات عنيفة في سوريا وفلسطين ومصر ووجه المتعصبون من اليهود اتهاماً لسمعان أسقف أورشليم وحكم عليه بالموت صلباً عام ١٠٧ كما حكم على اغناطيوس أسقف أنطاكية وأرسل إلى روما وألقى للوحوش الضارية في الكلوسيوم(١).

ثالثاً ـ سيبتميوس سيفيروس (١٩٣/٢١١):

لم يضمر مقتا للمسيحيين لأسباب فكرية بل كان بلاطه يضم بعض المسيحيين ومنهم طبيبه الخاص ابروقلس.

تزوج من جوليا دومنا Julia Domna ابنة كبير كهنة افسس الوثني وأصدر مرسوماً عام ٢٠٢م يقضي بمنع المسيحيين من تبشير غيرهم وضم متنصرين جدد وبسبب هذا المرسوم حلت أشد الاضطهادات بالمؤمنين في مصر وشمالي أفريقيا، وكان ممن استشهدوا في الاسكندرية ليونيدس والد العلامة أوريجنيوس، وبوطامينا العذراء العفيفة، وباسيليوس الجندي وغيرهم(٢).

رابعاً ـ ديكيوس (٢٤٩/٢٥١م):

أصدر ديكيوس مرسوماً عام ٢٥٠م وجهه لجميع حكام الأقاليم في أنحاء الامبراطورية ويقضي بضرورة إعادة ديانة الدولة الوثنية مهما كلفهم الأمر. وتكمن أهمية هذا المرسوم في أن ما ترتب عليه من اضطهاد يعتبر بحق أول اضطهاد شامل ساد كل أقاليم الامبراطورية بعد أن كان محلياً وبالتالي فقد قدم عدداً أكبر من الشهداء.

ومن بين الذين استشهدوا إبان هذا الاضطهاد القديس مرقوريوس المعروف

---

(١) أنظر، الأنبا يؤانس، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) Schaff, Op.Cit., Vol. II, PP.57/58.

«بأبي السيفين» وفابيانوس الروماني، وبابيلاس الأنطاكي بالإضافة إلى اسكندر الأورشليمي[1].

خامساً ـ فالريان (٢٥٣ / ٢٦٠م):

استخدم تجربة جديدة لوقف تيار المسيحية المتدفق وذلك بنفي خدامها من الأكليروس والعلمانيين ومصادرة أملاكهم فضلاً عن تحريم الاجتماعات الدينية وزيارة المقابر.

أمر فالريان بأن يعدم رجال الأكليروس كما وأن يجرد المسيحيون من بين أعضاء مجلس الشيوخ والرجال البارزين والفرسان الرومان من ألقابهم وممتلكاتهم، فإذا أصروا على مسيحيتهم تبتر رؤوسهم، وأما صغار المواطنين ممن يعترفون بمسيحيتهم فمصيرهم أن يقيدوا بالسلاسل ويرسلوا للعمل في ضياع الأمبراطور. وكان من أهم شهداء ذلك الاضطهاد: سكتوس الثاني أسقف روما وكبريان أسقف قرطاجنة[2].

سادساً ـ اضطهاد دقلديانوس وأعوانه (٢٨٤ / ٣٠٥م):

سجل القرن الثالث صوراً أخرى من أبشع ألوان التعذيب والاضطهاد للمسيحيين وذلك في عهد الامبراطور دقلديانوس، فقد أمر بهدم كنائس المسيحية وإعدام كتبها المقدسة وآثار آبائها.

واعتبر أن المسيحيين مدنسين سقطت حقوقهم المدنية وأمر بإلقاء القبض على الكهان وسائر رجال الدين وإيقاع الأذى بهم ألواناً، ونفذت هذه التعليمات في جميع المناطق فامتلأت السجون بالمسيحيين واستشهد الكثيرون بعد أن مزقت أجسامهم بالسياط والمخالب الحديدية أو أحرقت بالنار أو قطعت إرباً أو طرحت للوحوش الضارية أو غير هذا من ألوان التعذيب وقد سمي عصره «بعصر الشهداء»[3].

---

(١) Ibid., PP.60/61.

(٢) Documents of the Christian Church, P.19.

(٣) Rostovtzeff, M., A History of Ancient World, Vol.2, PP.345/46.

وانظر، زكي شنودة، تاريخ الأقباط، الجزء الأول، ص ص ١٠٨ / ١١٠.

وأصدر دقلديانوس منشورين متلاحقين في مارس ٣٠٣ م يقضي أولهما بسجن جميع رؤساء الكنائس ويقضي ثانيهما بتعذيبهم بقصد اضطرارهم لجحد الإيمان وكان القصد من هذه المنشورات هو القضاء على المسيحية ومحوها من الوجود.

سابعاً ـ التسامح وبدء نفوذ الكنيسة في روما:

كانت السياسة الدينية التي انتهجتها الحكومة الرومانية تقوم على أساس من التسامح. ولم يكن لنا أن نتوقع غير ذلك لأن هذه كانت نظرة الرومان العامة إلى الدين. ولقد ظهر مبدأ التسامح الديني الهليني الأصل الذي سارت عليه الحكومة الرومانية واضحاً جلياً في سياستها تجاه الديانة اليهودية، وورثت الكنيسة المسيحية عن الديانة اليهودية هذا المنطق اليهودي الواعي الذي احترمته الحكومة الرومانية مثل تلك الروح السمحة العلية، كما لم يكن زهد المسيحيين في استخدام القوة يقل بحال عن استنكار اليهود[١].

ثامناً ـ اضطهاد ثيودوسيوس للملحدين:

شرع الامبراطور المسيحي المتعصب ثيودوسيوس في شن حملة تهدف إلى استئصال جميع الديانات غير المسيحية في الامبراطورية الرومانية، ولذلك صدر أول قانون نص على الإعدام عقوبة للملحدين في دستور تيودوسيوس وذلك قرابة عام ٣٩٥م والذي لم يطبق إلا على اتباع المذهب المانوي وهو أول قانون نصادف فيه لفظ «مفتشي الإيمان أو رجال محكمة التفتيش»[٢]. وكان أعضاء تلك المحكمة من الرهبان وكانت وظيفتهم اكتشاف المخالفين في العقيدة. وتاريخ محكمة التفتيش هو تاريخ الاضطهاد الديني في أقسى صوره وقتل حرية الفكر بأبشع أداة[٣].

---

(١) ارنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣، ص ص ٣٥٢/٢٥٣.

(٢) توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣) زكي شنودة، تاريخ الأقباط، ص ١١٠.
وانظر، أحمد شلبي: مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٧٨، ص ٧٤.

تاسعاً ـ تأييد قسطنطين للديانة المسيحية:

ولقد تغيرت الأحوال في مطلع القرن الرابع وذلك بظهور الامبراطور قسطنطين (٣٠٦/٣٣٧م) الذي أصدر مراسم التسامح سنتي ٣١١/٣١٣م والتي اعترف فيها رسمياً بالديانة المسيحية[١]، كما نقل هذا الامبراطور عاصمة الامبراطورية من روما القديمة على ضفاف نهر التيتر في ايطاليا إلى روما جديدة شيدها على ضفاف البسفور، وسرعان ما قويت المسيحية ورجحت كفتها فانقضت على أعدائها وتأسست الجمعيات الثورية باسم الدين وكان أشهرها جمعية «الصليب المقدس»[٢].

وأطلق قسطنطين اسمه على المدينة الجديدة فصارت القسطنطينية وافتتحها عام ٣٣٠ ووهبها للعذراء المقدسة.

هكذا تمتعت الكنيسة بالسلام آخر الأمر وانتصرت وانتهت الفترة المجيدة، فترة الصبر على الأذى والأيمان حتى الموت، وجاء الوقت الذي عاشت في داخل الكنيسة المسيحية وثنية تطهرت من أسوأ أدرانها وان لم تتخلص من خرافاتها[٣].

ب ـ مشكلة العلاقة بين الأب والابن:

شهدت المسيحية منذ أوائل عهدها خلافات مذهبية خطيرة كان لها أثر عظيم في تاريخ الشرق والغرب جميعاً[٤]. وكانت مشكلة تحديد العلاقة بين المسيح الابن والإله الأب من أهم المشكلات الكبرى التي قسمت المسيحيين وبالتالي العالم الروماني إلى فريقين أو معسكرين وأثارت البغضاء الدينية والسياسية بينهما لمدة قرنين من الزمان فلقد حدث خلاف عقائدي بين اثنين من

---

(١) سعيد عبدالفتاح عاشور، مرجع سابق، ص ٤١.
(٢) أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ٧٤.
(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ٣، «قيصر والمسيح» ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٣٨٠.
(٤) جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة عبدالحميد صبرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ٢٠٩.

رجال الكنيسة بالاسكندرية حول تحديد العلاقة بين الأب والابن أحدهما يسمى آريوس Areios والآخر يسمى اثناسيوس Athanasius. ذهب آريوس وهو كاهن سكندري مثقف بأن الله واحد بالإطلاق قائم بذاته فأنكر بذلك أبدية المسيح وألوهيته، وقرر أنه مخلوق وليس بإله، وكان يستهدف من وراء ذلك إبعاد تهمة عدم التوحيد وعبادة إلهين التي توجه للمسيحيين حال اعتقادهم بأن الأب والابن إلهان، وقد آمن كثير من المسيحيين برأى آريوس غير أن الامبراطور قسطنطين انزعج لهذا الأمر وعقد لتنفيذه مجمع نيقية عام ٣٢٥م والذي كان يضم على ما يقال مائة وثمانية عشر اسقفاً حضروا من سائر أنحاء البلاد وقضت العقيدة النيقاوية برفض الآريوسية ولكن رغم ذلك فقد حظيت الآريوسية بتأييد شعبي كبير وأيدها الأباطرة حتى سنة ٣٧٨م[1].

أما اثناسيوس فقال بأن فكرة الثالوث المقدس تحتم بأن يكون الابن مساوياً للإله الأب تماماً في كل شيء بحكم أنهما من عنصر واحد بعينه، هذا وإن كانا شخصين متميزين. وجدير بالذكر أن المذهب الآريوسي الذي يعد أتباعه من الموحدين كان يتفق ومنطق المثقفين لأنه أراد أن يقيم العقائد المسيحية على أساس من المنطق والعقل، في حين كان المذهب الاثناسيوسي وأتباعه من الثالوثيين، كان يستقيم وتفكير عامة الناس الذين يحكمون عواطفهم قبل عقولهم، فضلاً عن أن معظم المفكرين والفلاسفة والأدباء والمثقفين عامة كانوا آريوسين موحدين، في حين كانت معظم الطبقات الوسطى والدنيا التي انتمى إليها رجال الدين من الاثناسيوسيين[2].

وقد توالت انعقادات المجامع المسكونية لفض الخلافات الدينية التي دارت بين الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح وما قد ينشأ من مشكلات أخرى، وكان من أهم هذه المجامع مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م ومجمع أفسوس الأول سنة ٤٣١م ومجمع خلقيدونية سنة ٤٥١م ولقد كان مجمعا أفسوس الأول

---

(١) سعيد عبدالفتاح عاشور، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٧.
ولمزيد من الإيضاح حول مسألة العلاقة بين الأب والابن راجع:
رأفت عبدالحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثاني اثناسيوس، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٠.

وخلقيدونية أهم هذه المجامع في تفسير الأحداث الدينية في تلك الفترة. وانتهى المجمع الأول إلى تقرير فكرة مؤداها أن المسيح من طبيعة واحدة ومشيئة واحدة وأن العذراء ولدت إلهاً وتدعى لذلك أم الإله[1]. أما المجمع الثاني وهو مجمع خلقيدونية فقد اتخذ المجتمعون قراراً يقول بالطبيعتين والمشيئتين ورفض ديسقورس طلب الامبراطور الموافقة على هذا القرار، فنفاه الامبراطور بعيداً عن مصر حيث مات في منفاه، وقد ظل أقباط مصر حتى الآن يرفضون قرارات هذا المجمع ويدينون بالولاء لبطريرك الاسكندرية[2].

ثالثاً ـ مظاهر الحركة الأدبية والفنية:

كانت الاسكندرية في عهد البطالمة بمعهدها ومكتبتها (٣٢٣/ ٣٠ ق.م) المركز الرئيسي للدراسات الأدبية والعلمية. واشتهرت اسكندرية البطالمة بالدراسات الأدبية وكان من شعراء العصر كاليماخوس البرقي والذي بفضله أصبحت المكتبة بنظامها الدقيق تقدم أعظم التسهيلات لأساتذة جامعة الاسكندرية وطلابها، كما كان ثيوكريتس السيراكوزي أعظم شعراء الاسكندرية وقيل إنه كان شاعر البلاط في عصر بطليموس فيلادلفوس وظهرت بعض الشخصيات الأخرى مثل أبوللونيوس الرودسي ولوكوفرون الخالكي واسكندر الايتولي وكثير غيرهم تركوا أوطانهم الأصلية وجاءوا إلى بلاط البطالمة سعياً وراء المجد والشهر وطمعاً في العطاء. وكان الشعر في ذلك العصر يدل على سعة اطلاع كبيرة ويتميز بالأصالة والإجادة الفنية كما امتلأ بتلميحات خفية إلى الأساطير المحلية[3]. ولقد امتد تأثير مدرسة الاسكندرية على مدارس الأدب اليوناني ومراكزه بالإضافة إلى روما مما أدى إلى ظهور أدباء وشعراء لاتينيون متأثرون باتجاهات الأدب السكندري وبلغ هذا التأثير ذروته على روما إبان عصر كليوباترا.

ويلاحظ أن هذا الطابع الأدبي المميز لاسكندرية البطالمة لم نجد له أثراً

---

(١) انظر، زكي شنودة، تاريخ الأقباط، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ص ١٧٦/١٧٧.

(٣) Bevan B., A History of Egypt Under the Ptolemic Dynasty, London, 1927, P.360.

في العصر الروماني، فلم يحظ الأدب باهتمام الرومان وذلك لعدم وجود القصر الملكي البطلمي في الاسكندرية والذي أفقد الشعراء التشجيع الكافي لبعث إلهامهم[1]، وأشهر إنتاج متوارث عن النصف الأول من القرن الأول الميلادي بعض كتابات أدبية عن علاقات حب نشأت بين (نينوس) Ninus و«سميراميس» مدونة على قطعة من البرى، وبعض أشعار تعرف بالأثيوبيات Ethiopiques لهليودور Heliodore كتبها في صعيد مصر[2].

ولقد تأخر الشعر تأخراً واضحاً وانعدم فيه التجديد ومما يعرف عن هذا العصر أن كتابه كانوا من غير السكندريين نذكر منهم دنيس السكندري الذي نظم بعض الحقائق الجغرافية في قالب شعري، كما وصف نقلاً عن بطليموس أرض ليبيا وبقيت هذه المنظومة حتى نقلها إلى النثر اللاتيني أفينوس Avienus و«برسين» Priscien، كما أنتج هذا العصر بيداجوجيين ولغويين نذكر منهم فيلوكسنوس ومعاصره بامفيلوس الذي ألف معجماً للكلمات الغامضة في تسع وخمسين لفافة. وظهر أيضاً «ارستونيكوس» Aristonicos الذي علق على هومر، كما كان هناك ثيون الذي كتب تعليقات عن بعض المؤلفين القدماء ووضع مؤلفاً عن فن الكتابة ما زال موجوداً حتى الآن وعاصره كذلك شخص هو أبوللونيوس دوسكولوس الذي نقح القواعد اليونانية التي وضع أصولها ديونوسوس التراقي، وساهم أبوللونيوس أيضاً مساهمة فعالة في تطوير القواعد المتعلقة بعلم النحو. وظهر في تلك الفترة من القرن الأول الميلادي وحتى القرن الرابع بعض الشخصيات مثل فاليرس هاريوكراتيون السكندري ووضع معجماً عن خطباء اتيكا، وكتب جوليوس بولكس مؤلفاً تضمن قدراً كبيراً من المعلومات الشائعة عن الكلمات والعبارات الاستيكية كما تناول هيفاستيون السكندري أحسن مؤلف عن أوزان الشعر اليوناني[3].

ولقد ظلت الاسكندرية محتفظة بمكانتها في عالم الفن فلم يهبط بها فن

(١) انظر، مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ٣٧١.
(٢) ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٨٧.
(٣) Bevan, Op. Cit., P.362.
وانظر، ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ٨٨/٩١.

العمارة ولم تفارقها مهارة أهلها في صناعة المرمر وفن التصوير وصناعة الفسيفساء الزجاجية، وظل الأقباط على الأرجح هم الأيدي العاملة حتى أدرك الإسلام البلاد وحينئذ ساهموا في زخرفة المساجد التي ازدانت بها القاهرة منذ العصر الطولوني، وهكذا كان الفن السكندري مقدمة لبعض فنون القرون الوسطى الإسلامية في مصر، وازدهرت صناعة الورق بالاسكندرية وحذق السكندريون فن تصوير الكتب وزخرفتها وإيضاحها بالرسوم الدقيقة واستعانت المسيحية بهذه الصناعة على شرح عقائدها، كما ازدهرت صناعة الزجاج والسفن والمنسوجات الحريرية والكتانية وعرفت المدينة بطرازها الخاص في العصر البيزنطي[1].

وهكذا ظلت الاسكندرية بمتحفها ومكتبتها أهم مركز للدراسات الأدبية والفلسفية والفنية والعلمية، تلك الدراسات التي تطورت بفضل رعايا البلاط الملكي البطلمي وأصبحت علوماً توفر عليها علماء متخصصون ووراقون ينسخون الكتب لنشرها في العالم اليوناني آنذاك ومترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية[2].

هذه إذن أهم مظاهر الحياة العلمية والدينية والفكرية من أدب وفن وفلسفة والتي عرفت في الاسكندرية، أما تفاصيل تلك المظاهر فسنعرضها في الفصول القادمة من البحث.

---

(١) ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ١٠٩/١١٠.
(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣١٧.

الفصل الثاني
العلم ومظاهر النهضة العلمية
في مدرسة الإسكندرية



أولا ـ مقدمـة:

تعتبر مدينة الاسكندرية ـ بلا شك ـ في مقدمة المراكـز العلمية التي ازدهـرت منذ نشأتها وغصت بالعلمـاء من مصريين وسـاميين ويونـان ورومان، فنافست اثينا وكانت حلقة الاتصال بين الشرق والغرب.

يقول الأستاذ موريس كروازيه M. Croiset:

«كـانت الاسكندريـة نقطة الاتصـال لمختلف الحضـارات، أي (حضـارات الشرق القديم وبخاصة مصر) وحضارة اليونان حيث اتفقت هذه الحضارات على اللقاء على ضفاف البحر المتوسط، وكـان البطالمـة أذكياء طمـوحين فحين رأوا عـاصمتهم غدت أغنى المـدائن في العـالم عملوا على أن تكـون أيضـاً أكثرهـا وأغناها من العلماء والمثقفين»[1].

ويقول و. و. تارن W. W. Tarn:

«كانت الاسكندرية أعظم مدينة في العالم آنذاك، فقد ظهرت في الممـالك الهللينستيـة العديـد من دور الكتب في أنطاكيـا وبرجـامه ورودس وغيـرهـا ولكن الاسكنـدرية بفضـل مكتبتها العـامرة ذاع صيتهـا وتفوقت على كـل هذه المـراكز

---

(١) M. Croiset, Histoire de Literature Greque, Vol.5, (Paris 1928), P.11.

العلمية، وإذا كانت اثينا قد حققت شهرة ومجداً في الفلسفة منذ وقت بعيد، فإن الاسكندرية أصبحت كعبة يؤمها العلماء والأدباء من كل بقاع العالم»[1].

وقبل أن نتحدث عن العلوم التي ازدهرت في الاسكندرية وكذلك جهود علمائها وإسهاماتهم، فتجدر الإشارة أولاً إلى المجد الحضاري الذي سجلته حضارات الشرق القديم والذي شهدته المدنيات السابقة التي ازدهرت في أحواض الأنهار الثلاثة الكبيرة النيل، دجلة والفرات والسند.

وقد أثرت مصر وبابل بصفة خاصة في بلاد الإغريق وذلك بفعل الثقافات الكثيرة المتفرعة عن ثقافتيهما في منطقة شرقي البحر الأبيض المتوسط.

والآن نحاول إلقاء الضوء على أهم مظاهر النهضة العلمية في الحضارات الشرقية القديمة لنتبين مدى تأثر الحضارة الإغريقية بها، وكيف انتقل هذا التأثير إلى الاسكندرية وبخاصة في العصرين البطلمي والروماني.

(١) مصر:

كان اختراع الكتابة هو أعظم ما قام به المصريون القدماء من جهود حضارية، وقد بلغ هذا الاختراع قيمته الاجتماعية عن طريق اكتشاف مادة صالحة للكتابة وهي أوراق البردى التي صنعت من لب السيقان الطويلة لنبات البردى Cyperus Papyrus الذي كان يكثر في مستنقعات الدلتا[2].

ولقد أحرزت مصر تقدماً حضارياً رائعاً في علوم كثيرة مثل الرياضيات والفلك والطب والجراحة والتشريح بالإضافة إلى علم وظائف الأعضاء، ويرجع ذلك إلى أن علمائها الكهنة كانوا بعيدين عن صخب الحياة وضجيجها وتمتعوا في هياكلهم بالراحة والطمأنينة التي مكنتهم من وضع أسس العلوم المصرية برغم ما تزخر به عقائدهم من أساطير وخرافات.

وهم يرون أن «تحوت»[3] إله الحكمة المصري قد اخترع هذه العلوم من

---

(١) W.W. Tarn, Hellenistic Civilization, (London 1966), P.269

(٢) Pliny, Natural History, XIII, 21/27.

(٣) Maspero, G., Dawn of Civilization, P.204.

١٨,٠٠٠ سنة قبل الميلاد وذلك خلال حكمه على ظهر الأرض والذي بلغ ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة.

وكانت العلوم الرياضية هي أهم العلوم تقدماً لدى المصريين منذ بداية التاريخ المدون لمصر ويشهد على ذلك أن تصميم الأهرام وتشييدها كانا يتطلبان دقة في القياس تقتضي معرفة ودراية كبيرة بمثل هذه العلوم.

ولما كانت الحياة في مصر تعتمد أساساً على ارتفاع النيل وانخفاضه فإن ذلك أدى إلى العناية بتسجيل هذا الارتفاع والانخفاض وحسابهما حساباً دقيقاً، فكان المساحون والكتبة لا ينقطعون عن قياس الأراضي التي محا الفيضان معالمها، وقد أدّى هذا القياس بالمصريين إلى نشأة فن الهندسة حتى لتكاد تجمع الآراء كلها على أن هذا العلم من وضع المصريين واختراعهم[١].

وتشير بعض الدراسات إلى أن بردية أحمس[٢] تعتبر أقدم رسالة في الرياضة عرفت في التاريخ إذ يرجع تاريخها إلى ما بين عام ألفين وألف وسبعمائة قبل الميلاد.

ولم تقتصر الهندسة المصرية على قياس مساحات المربعات والدوائر والمكعبات بل كانت تتجه إلى قياس الأحجام وبخاصة أحجام الاسطوانات والكرات فضلاً عن أن المصريين استعملوا معادلات من الدرجة الأولى كما عرفوا شيئاً عن معادلات الدرجة الثانية بالإضافة إلى ذلك كانوا يعرفون المتواليات العددية والهندسية[٣]. وكانت للمصريين القدماء وحدة للقياس ووحدة للميزان ووحدة للمكيال ثم أجزاء ومضاعفات لهذه الوحدات، وكانت دراسة العلوم الرياضية تستهدف استخدامها في الحياة العملية من تقسيم المأكولات التي تعطى كمرتبات وأجور مثلاً ومن تحديد المقدار الذي يعادل من حيث القيمة مقايضة بين مادتين ومن تحديد مساحة الأرض الزراعية أو سعة شونة الغلال وقدرتها على تخزين المحصول[٤].

---

(١) Maspero, Dawn of civilization, P.328.

(٢) Sedgwick & W.T., & Others, A Short Histoyr of Science, PP.28/29.

(٣) Breasted, J.H., Conquest of Civilization, P.88.

(٤) نجيب ميخائيل إبراهيم، مصر والشرق الأدني القديم، جـ ٤، الحضارة المصرية القديمة، مؤسسة =

وهكـذا ضرب المصـريون القـدماء بسهم وافـر في الحضارة وقـطعوا شـوطاً بعيداً في التقدم والرقي على حد تعبير الأستاذ كاربنسكي[1].

ولـم تقتصـر إسهامـات المصريين القـدماء على علوم الـريـاضـة والهنـدسـة فحسب وإنما عرفوا علوم أخرى كالكيمياء والفلك والطب الذي يعد أكبر معجـزة في تاريخ الحضارة المصريـة أما الكيميـاء فقد كـان الكهنة يعتبـرونها من العلوم السرية وكانوا يحتفظون بأسرارها ليتناقلوها بينهم، ويكاد ينعقد الإجمـاع على أن لفـظة «كيميا» محـرفة عن لفـظة «كِمْ» التي معناهـا بـاللغـة المصـريـة القـديمـة «الأسود»، وكان أول استعمال للكلمة بعـد غزو العـرب لمصر ودراستهم لأسـرار معامل المعابد التي أنشأها القدماء، وقد قيل إن أول كتاب وضع في الكيمياء هو الـذي ألفه هـرمس مثلث العظمـة ويقول البعض إنـه كان عـالمـاً، بينمـا يـذهب البعض الآخر إلى القول بأنه شبيه هرمس الإلـه اليونـاني وتوت إلـه القمر، وهـو يمثل في النقوش القديمة برأس أبيس مع قرص القمر وهلاله، واعتبره المصريون القـدمـاء إلـه الحكمـة وتسجيـل الـزمن ومعلم الحـروف، ولـذلـك سمى مثلث العـظمة[2]. وبـالمثل كـان الفلك من العلوم السريـة الخفية عنـد الكهنة، واعتبـر المصـريون القـدماء أول الشعـوب التي عرفت حسـاب الـزمن والقيـاس الـدقيق المضبوط للدورة الكاملة للشمس وهم لم يعتمدوا في التوقيت على القمـر بـل على الشمس وقسموا السنة إلى ثلاثة فصول ويحوي كـل فصل أربعـة شهور عـدة كل منها ثلاثون يوماً، وكما قسمت السنة إلى فصول قسم اليوم إلى ليل ونهـار، وكما قسمت الفصـول إلى شهور قسم الليـل والنهار إلى سـاعات، فكـانت هناك اثنتـا عشر ساعة لكل منهما وكانت تستخـدم لحساب سـاعات النهـار ساعـات شمسية يقـاس فيها امتـداد الظل ولحسـاب ساعـات الليل، سـاعات مـائيـة أو سـاعـات

= المطبوعات الحديثة ١٩٥٩، ص ص ٣٣٧/٣٣٨.

(١) قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، ١٩٦٣، ص ٣٨.

(٢) عبدالعزيز عبدالرحمن، العلوم والفنون، دار الفكر العربي ص ص ٢٦٥/٢٦٦، ولقد ذكر مؤلف هذا الكتاب ان القدماء المصريين عرفوا كثيراً من المعادن مثل الذهب والفضة ومخلوطهما المسمى (البكتروم) وخمسة معادن أخرى ولا شك أن تعدين هذه كلها فرع من فروع الكيمياء. انظر، عبدالعزيز عبدالرحمن، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

النجوم[1]. وتعتمد عملية الرصد على وجود راصدين من الكهنة يسجل الواحد منهما موقع النجوم بالنسبة لجرم زميله، وكان المصريون يميزون الكواكب السيارة من النجوم الثوابت ومن هذه الملاحظات أنشأوا التقويم الذين أصبح فيما بعد من أعظم ما أورثه المصريون بنى الإنسان.

أما أكبر مفخرة علمية لمصر وللمصريين فكانت علم الطب. وليس هناك شك في أن المصريين قد مارسوا نوعاً من الطب منذ أبعد عصور ما قبل التاريخ، أي قبل عصر المسيح بعدة آلاف من السنين. وكان أيمحتب وزير الملك زوسر مؤسس الأسرة الثالثة في القرن الثلاثين قبل الميلاد يعتبر أقدم طبيب معروف حينذاك،وكان رجلاً عالماً وفلكياً وطبيباً ومهندساً معمارياً[2]. ولقد ظهر الطب أول ما ظهر متمشياً مع السحر إذ لم يكن المرض في اعتقاد المصريين القدماء سوى تقمص الشياطين الجسم وعلاجه يكمن في تلاوة العزائم وكذلك كانت التمائم أكثر شيوعاً بين الناس من حبوب الدواء لعلاج الأمراض[3].

وعرفت مصر الجراحة والتشريح ويتضح ذلك من البرديات القديمة التي درسها ايبرس وأدوين سميث. أما بردية (ايبرس) فتنقسم إلى تسعة أقسام وهي تبدأ أولاً بالرقي والتعاويذ السحرية، ويلي ذلك الأمراض الباطنية فأمراض العيون فأمراض الجلد فأمراض الأطراف وأمراض متنوعة في الرأس والأسنان فأمراض النساء ثم معلومات عن التشريح ووظائف الأعضاء وأخيراً الأمراض الجراحية وطرق معالجتها كأورام الجلد والناسور والفتق وغيرها[4].

وتمتاز البردية فضلاً عن ذلك بوصف شامل لبعض أعراض الأمراض وطرق علاجها وقد عرفوا فيما يتصل بأمراض النساء أمر التأكد من خصب المرأة أو عقمها وتشخيص الحمل ومعرفة نوع الجنين فكان بول الحامل يوضع على قمح

---

(١) نجيب ميخائيل، مرجع سابق، ص ص ٣٣٤/٣٣٥.

(٢) انظر، جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول بإشراف إبراهيم مدكور وآخرين، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩، ص ص ١١١/١١٢.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ١٢٣.

(٤) نجيب ميخائيل، مرجع سابق، ص ص ٣٤٥/٣٤٦.

وشعير فإن نبت القمح فالجنين ذكر، وان نبت الشعير فالجنين أنثى وإن لم ينبت أحدهما فلا حمل، كما كانوا يعرفون قطع الحبل السرى وغسل الوليد والتطهير بعد أسبوعين وكذا مدى جودة لبن الأم من رائحته، كما عرفوا علاج سقوط الرحم والحقن المهبلية والشرجية[1].

وأما بردية سميث فتحتوي على قسمين، القسم الأول هو بحث في الجراحة تشيع فيه الروح العلمية التي تفوق كثيراً تلك الروح التي كتبت بها بردية (ايبرس) والقسم الثاني فيحتوي على وصفات لتمائم غير جديرة بالوقوف عندها.

وتتناول بردية ادوين سميث[2] تشريح الجمجمة والأنف والفك والأذن وعظام الكتف مع بيان الإصابات والأعراض والعلاج لكل حالة من الحالات التي تفحص بطريقة منظمة، وبذلك فإنها لا تحتوي على وصفات بل حالات معينة مرتبة لعلاج الأمراض حسب ترتيب أجزاء الجسم من الرأس إلى القدم.

وليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن المصريين القدماء درسوا التشريح دراسة علمية بواسطة تشريح الجثث لذلك الغرض كما أنهم أفادوا من التجارب التي وقعت تحت أبصارهم عرضاً وتوافرت لديهم بذلك معلومات كثيرة.

ونخلص من ذلك إلى أن بردية سميث وكذلك بردية ايبرس تعطيان فكرة عن تقدم الطب والتشريح وعلم وظائف الأعضاء عند المصريين ومدى ما وصلوا إليه في نظرتهم العلمية قبل هيبوقراط بألفي سنة على الأقل.

وكما برع الأطباء المصريون في فنون الطب المختلفة فكان منهم أخصائيون في التوليد وأمراض النساء ـ كذلك كان لديهم معرفة بالأقراباذينات (دساتير الأدوية) لمقاومة الأمراض، وكانت الوصفات الطبية تتذبذب بين الطب والسحر[3]، رغم أن البعض قد وصف طب المصريين بأنه كان يخلو من السحر

---

(١) نجيب ميخائيل، مرجع سابق، ص ٣٤٦.

(٢) Breasted, J.H., The Edwin Smith Surgical Papyrus, (Chicago, 1930), Vol.I, PP.33/36.

(٣) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ١٢٥.

والشعوذة وأنه كتب بروح وضعية كما كان ثمرة ملاحظات طويلة اجتمعت على مر السنين مع التأمل والتفكير[1].

هكذا حملت مصر القديمة مشعل العلم والحضارة دهراً طويلاً وتعهدته بالرعاية فظل يضيء العالم زمناً طويلاً حتى تسلمته منها شعوب أخرى نقلت الشعلة إلى بقية أرجاء العالم فأضاءته وكانت القبس الذي أخذته عنه والمعين الذي نهلت منه[2].

(٢) بابل:

أحرز البابليون تقدماً كبيراً في العلم وذلك لأنهم كانوا تجاراً وبالتالي أوجدت التجارة علوم الرياضة وتعاونت مع الدين على إيجاد الفلك. وقد استندت العلوم الرياضية عندهم إلى تقسيم الدائرة إلى (٣٦٠) درجة وتقسيم السنة إلى (٣٦٠) يوماً؛ وكانوا لا يستخدمون في العد إلا ثلاثة أرقام منها علامة للواحد تتكرر حتى تكون تسع علامات متماثلة للرقم (٩) وعلامة ثانية لرقم (١٠) تتكرر حتى تصل إلى (٧٠) وعلامة للرقم (١٠٠).

وكان مما سهل لهم عملية العد والحساب أن وضعوا جداولاً لا تقتصر على ضرب الأعداد الصحيحة وقسمتها بل تشمل أيضاً انصاف الأعداد الرئيسية وأثلاثها ومربعاتها ومكعباتها[3]. ولقد تقدم علم الهندسة عندهم تقدماً كبيراً لدرجة أنه كان بمقدورهم أن يقدروا المساحات المعقدة ومساحات الأشكال غير المنتظمة، وأدركوا أن الزاوية المرسومة في نصف الدائرة هي زاوية قائمة، كما عرفوا بنظرية فيثاغورس بعض المعرفة، وكانت طريقة الرياضيين البابليين في القياسات الدائرية أقل مرتبة من معاصريهم المصريين[4].

وقد أثرت الكشوف العلمية البابلية في الشعوب الأخرى، فنلمس براعتهم في الجبر عند أرشميدس (منتصف القرن الثالث ق.م) و«هيرون» (القرون الأولى

---

(١) B. Farrington, Science in Antiquity, 1936, P.9.

(٢) نجيب ميخائيل، مرجع سابق، ص ٣٣٢.

(٣) انظر، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

(٤) سارتون، مرجع سابق، ص ١٧٢.

للميلاد) و«ديوفنطوس» (منتصف القرن الثالث للميلاد)[1] غير أن البابليين برزوا في علم الفلك واشتهروا بأنهم أول من اهتدوا إلى رصد الكواكب في سيرها وانحرافها وانتظام حركاتها واختلالها، وهم الذين قسموا السنة اثنى عشر شهراً في كل منها ثلاثون يوماً، فكانت السنة ٣٦٠ يوماً ولذلك كانوا يضيفون كل ست سنوات شهراً فتصبح السنة ثلاثة عشر شهراً.

وعرف البابليون الكسوف والخسوف لما له من أثر على مصير الملوك ومستقبل الدولة، فضلاً عن أنهم قسموا الدرجة إلى ستين دقيقة والدقيقة إلى ستين ثانية، وكان يقدرون الزمن بالساعة المائية والمزولة وقسموا السنة إلى اثني عشر شهراً قمرياً، منها ستة في كل منها ثلاثون يوماً، والستة الأخرى في كل منها تسعة وعشرون، وقسموا الشهر إلى أربعة أسابيع تتفق مع أوجه القمر الأربعة.

وكان اليوم عندهم من شروق القمر إلى شروقه التالي وقسموا هذه المدة إلى اثنتي عشر ساعة، في كل ساعة منها ثلاثون دقيقة. وإذن فتقسيم الشهر عندنا إلى أربعة أسابيع وتقسيم أوجه ساعاتنا إلى اثنتي عشر ساعة، وتقسيم الساعة إلى ستين دقيقة، والدقيقة إلى ستين ثانية، كلها آثار بابلية باقية إلى يومنا هذا[2].

أما الطب البابلي فقد ارتبط ارتباطاً كبيراً بالسحر والشعوذة ومن ثم كانوا يرون أن المرض إنما يكون نتيجة تقمص الشيطان جسم المريض لذنب ارتكبه أو بسبب ما يسمى بالعين الشريرة، وكان العلاج يكمن في تلاوة العزائم وعمل التمائم وأعمال السحر والصلوات، فإذا ما استخدمت العقاقير الطبية فإنها لم تكن تستخدم لتطهير جسم المريض وعلاجه بقدر ما كانت تستخدم كوسيلة لطرد الأرواح الشريرة وإخراجها من الجسم[3].

وكانت أكثر الأدوية والعقاقير المستخدمة عند البابليين عبارة عن أخلاط من العناصر التي تعافها النفس مثل لحم الثعابين واللحوم النيئة ونشارة الخشب

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ١٧٢.
(٢) راجع، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ص ٢٥١/٢٥٢.
(٣) انظر: Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol.V., (19n) PP.608/15.

الممزوجة بالنبيذ والشحم بالإضافة إلى الطعام الفاسد ممزوجة ببول الإنسان أو الحيوان وكذلك برازه[1].

وكان كثيراً ما يستبدل بهذا العلاج بالأقذار لبن وعسل وزيد وأعشاب عطرة يحاولون بها استرضاء الشيطان وإذا لم يفلح العلاج مع المريض حمل في بعض الحالات إلى السوق كي يصف له جيرانه العلاج الفعال الذي لا يخطىء[2].

وأعظم وثيقة كانت تتعلق بالطب البابلي هي قانون حمورابي الذي لا يتحدث عن الأطباء الباطنيين بل عن الجراحين فقط؛ فالطبيب الباطني كان شخصاً مقدساً بعيداً عن طائلة القانون العام، أما الجراح فصاحب حرفة يجزى خيراً إذا أحسن عمله ويعاقب إذا أخفق. ويتكون قانون حمورابي من عدة مواد أو نصوص وينتهي بمديح مفرط للملك العادل، واستحلاف رعيته أن يطيعوا قانونه الذي منحهم إياه ويستنزل اللعنات الشديدة على من يبلغ به الاثم والحمق أن يعصاه[3].

(٣) الهند:

وكما أحرزت حضارات الشرق القديم في مصر وبابل تقدماً هائلاً في مختلف العلوم كذلك تقدمت الهند تقدماً كبيراً في شتى فروع العلم والمعرفة من رياضة وهندسة وفلك وكيمياء وطبيعة وطب. ويمكننا عرض مظاهر ذلك التقدم بإيجاز شديد.

أ ـ في الرياضيات (الحساب والجبر والهندسة):

تركزت جهود الهنود حول اكتشاف النظام العشري في الترقيم وإليه يعزو العلماء نبوغهم وبرزوهم في الحساب والجبر وبراعتهم فيهما، كما تقدموا بعلم الحساب وقطعوا به شوطاً كبيراً وظهر من كتبهم الحسابية طرق عديدة لحل المسائل واتبعوا في بعضها طريقة الخطأين كما اتبعوا في بعضها الآخر طرقاً

---

(١) Maspero, Op. Cit., P.780 ff.

(٢) Herodotus, I, P. 197 & Strabo, XVI, 20.

(٣) سارتون، مرجع سابق، ص‌ص ١٩٨/١٩٩.

متنوعة فيها ابتكار وطرافة، كما اشتغلوا في المتواليات الهندسية وكشفوا طرقاً لبحوث التباديل والتوافيق، وتفننوا في المربعات السحرية كما تناول اهتمامهم مسائل الخصم والشركات[1].

ونبغ الهنود في الجبر حتى ليقال إن الجبر جاء إلينا من الهند لا من اليونان ومن علمائه المبرزين: «آريابهاتا» و«براهما جوبتا» و«بهكاسكارا» ويعتقد بعض الباحثين أن الهنود كانوا أول من قال بالكميات السالبة وميزوا بينها وبين الكميات الموجبة كما حسبوا الجذر التربيعي للعدد رقم (٢) كما حلوا معادلات من الدرجة الثانية[2].

أما الهندسة فلم تكن منزلتهم فيها بالقدر الذي كان لهم في الحساب والجبر واقتصرت محاولاتهم في هذا الميدان على معرفة ما يتعلق بإنشاء المربعات والمستطيلات والعلاقات بين الأقطار والأضلاع وكذلك، نجد أن لهم إلماماً بالأشكال المتكافئة؛ ومن المسائل التي وردت في مؤلفاتهم هي إنشاء مربع يساوي مربعين أو الفرق بين مربعين وكذلك إنشاء مربع يساوي دائرة معلوماً[3]. أما الفلك فقد ارتبط في نشأته بعبادة الأجرام السماوية ومشاهدة حركاتها لتحديد أيام الأعياد والقرابين.

ب ـ العلوم الطبيعية والكيميائية:

تقدمت العلوم الطبيعية والكيميائية في الهند تقدماً كبيراً حيث عرف الهنود كثيراً من النظريات في ميدان علم الطبيعة وكذلك بعض العمليات الكيميائية؛ فقد فسروا العالم تفسيراً مادياً صارماً بالذرات كما ذهب إلى ذلك «كاناوا» مؤسس الفلسفة الفايشيسيكية والذي رأى أن الضوء والحرارة ظاهرتان مختلفتان لعنصر واحد بينما ذهب (يودايانا) إلى أن جميع الحرارة مصدرها الشمس.

وعرف الهنود صناعات كيماوية مثل الصباغة والدبغ وصناعة الصابون

---

(١) قدري حافظ طوقان، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٢) Sedgwick, Op. Cit., P.157, f.

(٣) قدري حافظ طوقان، مرجع سابق، ص ٤٥.

وانظر: Sedgwick, Op. Cit., P.157.

والزجاج والاسمنت، كما كانوا أساتذة التكليس والتقطير والتصفية واللحام وتحضير الأملاح وخلط المساحيق وعمل المركبات والمخلوطات المعدنية[1].

جـ ـ الطب والجراحة:

عرف الأطباء الهنود خصائص الأربطة العضلية ورتق العظام والجهاز اللمفاوي، والضفائر العصبية واللفائف والأنسجة الدهنية والأوعية الدموية وكذلك الأغشية المخاطية وأنواع كثيرة من العضلات[2].

ولقد اشتمل كتاب «اترافا ـ فيدا» على كثير من المعارف المتعلقة بالطب الهندي ففيه نجد قائمة بأمراض مقرونة بأعراضها لكنها محاطة بكثير من السحر والتعزيم فقد نشأ الطب ذيلاً للسحر، فالقائم بالعلاج كان يدرس ويستخدم وسائل جثمانية لشفاء المريض. وعرف الهنود قديماً الجراحة وأجروا كل العمليات الجراحية تقريباً ما عدا عملية رباط الشرايين فقد بتروا الأطراف وأجروا الجراحات في البطن وأزالوا البواسير، كما استخدموا أدوات الجراحة كالمشارط والمسابير والملاقط ومناظر القبل والدبر وغيرها.

ويرتبط تاريخ الطب الهندي باسمين هما «سوشروتا» في القرن الخامس قبل الميلاد وكتب باللغة السنسكريتية مجموعة من أوصاف الأمراض وطرائق علاجها، والثاني هو (شاراكا) وأنشأ موسوعة تشمل علم الطب وهي ما تزال مأخوذاً بها في الهند[3].

هكذا أحرزت الهند شهرة كبيرة في مختلف العلوم وأصبح لأطبائها وجراحيها شهرة فائقة هم جديرون بها بما يتميزو به من تفوق في العلم ومهارة في العمل.

وعلى الجملة فقد نشأت حضارات على ضفاف النيل عند المصريين القدماء، وما بين النهرين لدى السومريين والآشوريين والبابليين، وما وراء النهر

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ص ٢٣٩/٢٤٠.

(٢) Garrison, F.H., History of Medicine, Phila., 1929, P.71.

(٣) انظر، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ص ٢٤١/٢٤٢.

في الهند والصين وعرفت هذه البلاد علوم الفلك والكيمياء والجبر والرياضة.

وانتقلت هذه المعارف التي يصفها بعض المؤرخين بأنها كانت خبرات إلى الإغريق الذين صاغوها صياغة يونانية ووضعوا النظريات والفروض وبدأ عصر العلم الإغريقي منذ القرن السابع قبل الميلاد وسطع من علماء هذه الحقبة طاليس وانكسمندريس وانكسيمانس وفيثاغورس وديمقريطس وابقراط وأفلاطون وأرسطو ألفوا في الهندسة والطب والفلك والرياضيات والنبات والحيوان والمعادن، ومن حسن حظ هؤلا العلماء ان ظلت مؤلفاتهم مقروءة بلغاتهم الأصلية فضلاً عن ترجمتها إلى اللغات الحديثة[1].

ثانيا ـ ازدهار العلم السكندري في العصر البطلمي:

إذا كان القرن الخامس ق. م قد شهد ذروة مجد الآداب، وإن القرن الرابع ق.م. قد ازدهرت فيه الفلسفة، فإن القرن الثالث ق.م. قد شهد تقدماً ملحوظاً في مختلف العلوم من هندسة وفلك ورياضة وميكانكيا وطب وتشريح وغيرها، وقد ساعد على تقدم العلوم ونهضتها في العصر البطلمي عدة عوامل لعل أهمها كان «الموسيون» Mouseioa وهو بمثابة دار خاصة للدراسات والبحث أي دار ربات الفنون وألحقت بها مكتبة كبيرة جمعت كثيراً من المصنفات المختلفة من يونانية ومصرية وعبرية وفينيقية وغيرها أي اجتمعت فيها علوم البحر المتوسط وثقافاتها المختلفة، وكان أول من فكر في إنشاء مكتبة الاسكندرية هو بطليموس الأول ـ سوتير الذي عهد إلى المفكر والسياسي الاثيني ديمتريوس الفاليري مهمة التصميم والبناء[2]. وكان من أسباب ازدهار العلوم في تلك الحقبة تزويد الاسكندر للمدن اليونانية بكافة الثقافات المختلفة التي ما لبثت أن ترجمت إلى اليونانية بالإضافة إلى تشجيع الملوك للبحث العلمي.

---

(١) عبدالحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، ١٩٦١، ص ٢٧٥. ولمزيد من التعرف على أهم العلوم الإغريقية يمكن الرجوع إلى كتاب تاريخ العلم والتكنولوجيا تأليف ر.ج فوربس وآخرين ترجمة أسامة محمد الخولي ومراجعة محمد مرسي أحمد مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧، ص ص ٣٥/٩٧.

(٢) مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ١٤٣.

وانظر: E.A. Parsons, The Alexandrian Library, (1952), PP.205/6.

ولقد نهض العلم نهضة كبرى بفضل عدة عوامل منها وجود لغة علمية مشتركة وسهولة تبادل الكتب والأفكار وكذلك القضاء على الميتافيزيقا وضعف الدين القديم وقيام طبقة من التجار ذات عقلية دنيوية لا دينية في مدن الاسكندرية ورودس وبرجامه وسرقوسة وازدياد عدد المدارس والجامعات والمراصد الفلكية ودر الكتب وغيرها[1].

والآن نعرض لمظاهر الحركة العلمية التي ازدهرت في تلك الفترة وكذلك إسهامات علمائها على النحو التالي :

(١) ثيوفراسطوس (٣٧٢/٢٨٧ ق.م) Théophrastus :

ازدهر علم النبات في العالم القديم ازدهاراً كبيراً على يد ثيوفراسطوس الأريسي. ولد ثيوفراسطوس في أريسوس حوالى ٣٧٢ق.م ومات معمراً حوالى ٢٨٧ ق.م. وفد على اثينا ليحضر على أفلاطون، وتعرف على أرسطو وتجددت صلتهما وتوطدت صداقتهما لما أقام أرسطو في أسوس ولسبوس، كما كان معاصراً للجيل الأول من الاسكندريين المشتغلين بعلم الحياة من جهة أخرى وبذلك يعد ثيوفراسطوس حلقة وصل بين مدرستي اثينا والاسكندرية[2]. ومن الجائز أن أرسطو وثيوفراسطوس في خلال تلك الفترة تمرساً بدراسة التاريخ الطبيعي في الجزيرة وعلى شواطئها أو أثناء ركوبهما البحر. ولما اضطر أرسطو أن يهجر اثينا في عام ٣٢٣ ـ ٣٢٢ عينه خلفاً له في الليقيوم، ووهب له مكتبته ومخطوطات مؤلفاته؛ وثار ثيوفراسطوس على نهج أرسطو بأروع أسلوب حتى كاد أن يصبح المؤسس الثاني للقيوم، وواصل العمل فيما قصد إليه أرسطو من تحقيق علمي شامل وكان نشاطه عظيماً هائلاً وقد نسب إليه ديوجين اللائرسي مائتين وسبع وعشرين رسالة في الدين والسياسة والأخلاق والتربية والبلاغة والرياضيات والفلك والمنطق والأرصاد الجوي والتاريخ الطبيعي[3].

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤، ص ١٣٥.

(٢) جورج سارتون، تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي، الجزء الثالث، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٧٠، ص ٢٨١.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٨٢.

ولقد أحس ثيوفراسطوس بما كان يعانيه العلم القديم من نقص في المصطلحات العلمية لذلك حاول أن يعالجه في أهم مؤلفاته وهو علم النبات الذي يتألف من كتابين الأول بعنوان تاريخ النباتات Historia de Plantis والثاني بعنوان علل النبات De Causis Plantarum ولم يعتمد في وضع المصطلحات كما نفعل على لغة كلاسيكية قديمة وإنما فضل أن يعطى الألفاظ الدارجة معاني فنية خاصة، ومن بين هذه الألفاظ ـ لفظا Carpos أي الفواكه و Pericarpion أي غلاف البذور، وبذلك وصل إلينا التعريف النباتي للفاكهة ولغلاف البذور[1].

أشار ثيوفراسطوس إلى أقسام النباتات من أشجار وشجيرات وأعشاب وحشائش كما ميز أجزاء النبات بعضها من بعض وقسمها إلى جذور وساق وأغصان وأوراق وأزهار وفاكهة[2]. وقد كتب في ذلك يقول: «للنبات قدرة على التوالد سارية في جميع أجزائه لأن فيه حياة تسرى فيها جميعاً وطرق توالد النبات هي الطريقة التلقائية من بذرة أو جذر أو قطعة تقطع منه أو غصن أو قطع من الخشب تقسم أقساماً صغيرة أو من الجذع نفسه»[3].

ويمكن تحليل أعمال ثيوفراسطوس على النحو التالي:

أولاً ـ في النبات:

له كتابان كما سبقت الإشارة الأول عن تاريخ النبات، والثاني عن علل النباتات. وينقسم تاريخ النبات إلى تسعة أبواب ويبحث في الموضوعات الآتية:

(١) أجزاء النبات وطبيعته وبيان أصنافه.
(٢) التكاثر وخاصة في الأشجار.
(٣) الأشجار البرية.
(٤) الأشجار والنباتات الخاصة بأماكن معينة (علم النبات الجغرافي).
(٥) أخشاب الأشجار المختلفة وفوائدها.
(٦) الشجيرات.

---

(١) Singer, Studies in the History of Science, (Oxford 1921) p.57.
(٢) Garrison, F.H., Op. Cit., P.102.
(٣) Théophrastus, History of Plants, Vol.II, in Livingstone, Legacy, P.178.

(٧) النباتات العشبية غير التاجية، وأعشاب الطعام والأعشاب الشبيهة بها.

(٨) النباتات العشبية كالغلال والبقول و(المحصولات الصيفية).

(٩) عصير النباتات والخواص الطبية للأعشاب.

أما كتابه علل النباتات فيبحث في الموضوعات التالية:

١ ـ توالد النباتات وتكاثرها والأثمار ونضج الثمار.

٢ ـ أفعل الأشياء في زيادة النبات والبساتين والغابات.

٣ ـ زراعة الشجيرات وتهيئة التربة وزراعة الكروم.

٤ ـ صلاحية البذر وفساده وزراعة الخضر.

٥ ـ الآفات وغيرها من عوائق النمو.

٦ ـ الطعم والرائحة في البناتات[1].

ثانياً ـ في المعادن:

وضع ثيوفراسطوس كتاباً في الأحجار (المعادن والجواهر) وصف فيه أنواع الأحجار وحاول تصنيفها وتقسيمها تبعاً لفعل النار فيها؛ وله مؤلفات مختصرة منها في: معالم الجو ورسالته في الروائح والعطور والمشمومات وغيرها بالإضافة إلى كتاب مفقود بعنوان آراء الطبيعيين Physicon doxai وهو من خير المصادر لتاريخ الفلسفة والعلم عند اليونان[2].

ومن أهم إسهامات ثيوفراسطوس بالإضافة إلى تمييزه بين أنواع النباتات أنه بحث في التوزيع الجغرافي للنبات وفي فوائده للصناعة، وفي أنسب الأحوال الجوية لنمائه وقوته، ودرس التفاصيل الجزئية لنحو خمسمائة نوع من أنواع النبات دراسة دقيقة في جميع أجزائها دقة تثير الدهشة وذلك في وقت لم يكن فيه مجهر أو أي آلات تعين على هذه الدراسة.

ولقد أدرك أن الزهرة ورقة متحولة وكان عالماً طبيعياً في أكثر من ناحية يرفض بقوة ما كان منتشراً في أيامه من تفسير بعض المظاهر العجيبة في النبات

---

(١) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص ٢٩١.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٨٦.

بالرجوع إلى قوى غير طبيعية[1].

ولقد تمكن ثيوفراسطوس بقدرة فائقة من التمييز تمييزاً واضحاً بين نباتات أجنتها وحيدة الفلقة ونباتات أجنتها ذات فلقتين بالإضافة إلى محاولته التمييز بين الجنسين في النبات وهي محاولة لا تنجح إلا في حالة النخيل؛ وبذلك سار ثيوفراسطوس على طريقة البابليين فوصف عمليتي التلقيح والتختين لإنضاج الفاكهة قبل الأوان بوسائل اصطناعية[2].

كما عالج ثيوفراسطوس أمراض النبات واقتصر في هذه المعالجة على التلف الذي تسببه الحشرات والديدان ولم يكن يعرف الأمراض التي تسببها طفيليات النباتات ولكن مع ذلك فبدايته كانت بداية طيبة[3].

(٢) إقليدس (٣٣٠/ ٣٧٠ ق.م) **Euclid**:

إن أعظم ما أحرزته العلوم من تقدم وازدهار في العصر الهلليني كان في الهندسة وبخاصة الهندسة النظرية، ومن علماء ذلك العصر الرياضي الشهير إقليدس الذي كان من أوائل من دعى إلى أكاديمية الاسكندرية وبفضله أصبح المتحف موئلاً للدارسات الرياضية.

ويعتبر إقليدس من أقدم رجال العلم وأعظمهم الذين ارتبطوا بالعاصمة الجديدة (الاسكندرية) فكلنا يعرف اسمه وعمله الرئيسي «أصول الهندسة» ولكن ليست لدينا معرفة أكيدة عنه. تلقى إقليدس تعليمه في اثينا ومن المحتمل على يد أحد تلاميذ أفلاطون، ويقال إنه كان رجلاً متواضعاً دمث الأخلاق. وبعد أن تلقى تعليمه الرياضي في الأكاديمية اتجه إلى الاسكندرية حينما أصبح العمل متعذراً في اثينا نتيجة لتغير ظروف الحرب وللفوضى السياسية، وهناك ازدهر شأنه زمن بطليموس الأول وربما الثاني[4].

---

(١) أنظر، سارتون، مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٢) Singer, Op. Cit., P.58 ff.

(٣) نفس المرجع السابق، ص٨٣.

(٤) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٤، «العلم والحضارة الهللينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، ١٩٧٠، ص ٨٢.

وقد نال مؤلفه «أصول الهندسة»(*) من عناية الدارسين ما لا يحتمل أن يكون قد ناله كتاب آخر فيما عدا الكتاب المقدس، ففي خلال الاثنين والعشرين قرنا السالفة كانت تستخدم أجزاء من كتاب الأصول وخاصة الأجزاء الستة الأولى من الثلاثة عشر جزءاً كمقدمة لعلم الهندسة، ورغم أنها غير متبعة الآن، إلا أن الطرق الحديثة في تدريس الهندسة تعتمد بصورة واضحة على مؤلفات ذلك الرياضي الاسكندري[1].

وقد خلصت إلينا قصتان فيهما ما ينبىء عن شخصيته، قيل إن الملك بطليموس الأول سأله «ان كان يوجد في الهندسة طريق أقصر من طريق الأصول»، فأجاب إقليدس بأن الهندسة لا يوصل إليها طريق ملكي». وهذه قصة رائعة ربما لم تكن صادقة من الناحية التاريخية، ولكنها تنطوي على حقيقة أبدية هي أن الرياضيات «لا تحترم الأشخاص». أما القصة الثانية فلا تقل عن هذه جودة» شرع بعض الناس في تعلم الهندسة على إقليدس ـ فلما تعلم القضية الأولى سأله قائلاً وما الذي أجنيه من تعلم هذه الأمور؟ فنادى إقليدس عبده وقال له «اعطه «أبولا»(**) إن كان لا بد أن يجني ربحاً مما يتعلم»[2].

كان إقليدس أرسطياً في منهجه أي في إعطاء الصورة القياسية لبراهينه

(*) عالج إقليدس في هذا الكتاب ما يسمى بفكرة النسق الاستنباطي Deductive System حيث ميز بين مجموعتين من القضايا الأولى هي ما أسماها بالمعاني العامة Common Notion والثانية هي ما أسماها بالمصادرات Postulates ومن هاتين المجموعتين بالإضافة إلى مجموعة ثالثة تسمى بالتعريفات Definition تمكن إقليدس من استنباط ٤٦٥ قضية أي تمكن من إقامة ما يسمى بالنسق الاستنباطي في الهندسة. بيد أن أرسطو وغيره من المعاصرين له كانوا قد اهتدوا لهذا المنهج خلال فهمهم الواضح لطبيعة العلم البرهاني فضلاً عن شيوع الاستنباط المنطقي للقضايا الرياضية في أكاديمية أفلاطون وربما عند الفيثاغوريين أيضاً.

أنظر، علي عبدالمعطي محمد، رؤية معاصرة في علم المناهج، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، ص ص ٢٥٢/٢٥٣.

(١) Charles Singer, A Short History of Scientific Ideas to 1900, (Oxford 1968), P.63.

وأيضاً: P. Taton, Histoire Generale des Sciences (Paris 1956), Tom. I, P.113.

(**) الأبول Obol هو قطعة نقد إغريقية = $\frac{1}{6}$ دراخما.

(٢) جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة عبدالحميد صبره، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، ص ص ٥٢/٥٣.

الهندسية ذلك أن أرسطو كان كثير العناية بالنظر في المبادىء الرياضية، وقد أشار إلى ضرورة استخدام المصادارت والحاجة إلى ردها إلى أقل عدد ممكن[1]. ولكن إقليدس أخذ الرياضة وتعلمها من الأفلوطينيين واستمد منهم بعض قضاياها كما استمد البعض الآخر من الفيثاغوريين[2].

ويعتبر الأصول أهم كتب إقليدس على الإطلاق وينقسم إلى ثلاثة عشر كتابا يمكن وصف محتوياتها باختصار فيما يلي[3]:

١ ـ الكتب أو المقالات من (١ ـ ٦) بمثابة هندسة مستوية؛ ويحتوي الكتاب الأول على التعريفات والمصادرات Postulates بالإضافة إلى النظر في المثلثات والمتوازيات والأشكال المتوازية الأضلاع؛ والكتاب الثاني في الجبر الهندسي أما الكتاب الثالث فعن هندسة الدائرة والرابع في الأشكال المنتظمة الكثيرة الأضلاع، والكتاب الخامس فهو نظرية جديدة في النسب المستخدمة في الكميات التي تعد، والكميات التي لا تعد أما الكتاب السادس والأخير فهو بمثابة تطبيقات لهذه النظرية على الهندسة المستوية.

٢ ـ وتحتوي الكتب أو المقالات من (٧ ـ ١٠) على الارثماطيقي أو نظرية الأعداد كالأعداد الأولية Prime-numbers، والأعداد الأولية بالنسبة لبعضها، والمضاعف المشترك الأصغر والأعداد التي تكون المتوالية الهندسية وهكذا، أما الكتاب العاشر وهو أعظم ما كتب إقليدس مخصص للمستقيمات غير الجذرية.

٣ ـ أما الكتب من (١١ ـ ١٣) فتشمل الهندسة الفراغية؛ ويشبه الكتاب الحادي عشر كثيراً الكتابين الأول والسادس مع امتداده إلى البعد الثالث، أما الكتاب الثاني عشر فيستخدم طريقة الاستفادة في قياس الدوائر والكرات، أما الكتاب الثالث عشر فيعالج المجسمات المنتظمة.

هذا وقد أضيف إلى كتاب الأصول كتابان اخران يعالجان المجسمات

---

(١) T. Heath, Euclid's Elements, Vol.I, (1926), P.117 ff.

(٢) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، ١٩٦٢، ص ٤٣.

(٣) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ٨٥.

المنتظمة وهما الكتابان الرابع عشر والخامس عشر. أما الكتاب الرابع عشر فهو من وضع هيبسيكليس Hypsiclês الاسكندري في مطلع القرن الثاني قبل الميلاد وهو كتاب على درجة كبيرة من الجودة، أما الكتاب الخامس عشر فيرجع إلى عصر متأخر وهو أقل جودة من الكتاب السابق ومؤلفه هو أحد تلاميذ ايزيدوروس Isidorôs الملطي.

إسهامات إقليدس:

يمكن الحديث عن إسهامات إقليدس من خلال تحليلنا لبعض جوانب كتابه «الأصول» وهذه الإسهامات منها ما يتعلق بإضافاته التي أدخلها على الهندسة المستوية وبحوثه في الأشكال المنحنية الأضلاع وكذلك المسلمات والهندسة اللاإقليدية فضلاً عن الجبر ونظرية الأعداد. أما فيما يتعلق بإضافات إقليدس للهندسة المستوية، فقد جرت العادة قبله بأن تقتصر الهندسة المستوية على دراسة الخط المستقيم والدائرة وكانت بعض خصائص القطاعات المخروطية قد عرفت وكذلك الأشكال الخمسة للمجسمات المنتظمة أي الأشكال المتساوية الأضلاع والزوايا، والتي تعرف أحياناً باسم «الأجسام الأفلاطونية» Platonic Bodies.

وكان قد أمكن الوصول إلى حل بعض مسائل الهندسة الفراغية كالعلاقة بين حجم المخروط وحجم المنشور أو الأسطوانة المقامة حوله، وبرغم الطريقة العلمية المنظمة التي عرضت بها هذه الكشوف، ومما توحي به من نشاط كبير في العلوم الرياضية فما من شك في أن إقليدس قد جاء بإضافات عظيمة فقد حل مؤلفه محل ما كان قائماً قبله وسرعان ما ارتفع إلى المكانة التي ظل يحتلها منذ ذلك الحين[1].

وكان من أخص ما تجدر الإشارة إليه من بحوث إقليدس في الرياضة هي محاولته التعبير عن المساحات التي تحدها خطوط منحنية بدلالة أشكال تحدها خطوط مستقيمة، وأبسط صورة لهذه المحاولة هي المعروفة باسم (تربيع الدائرة) وهي مشكلة اهتم بها إقليدس اهتماماً كبيراً وخصها بعنايته، وتتضح أهمية هذه

---

(١) C. Singer, Op. Cit., P.64.

المقالات حين ندرك أنها تمثل أول تطبيق لفكرة الحدود، وهذه الفكرة هي الأساس الذي قام عليه كل تقدم في العلوم الرياضية منذ كبلر (١٥٧١/١٦٣٠) فصاعدا كما أنها كانت متضمنة في فكرة التفاضل كما بسطها نيوتن وليبنتز وهذه بدورها نقطة الابتداء فيما حدث من تطور وتقدم في الأبحاث الرياضية الحديثة[١].

ويمكن صياغة المبدأ[٢] الذي تقوم عليه فكرة الحدود الإقليدية في الصورة التالية: الشكل السداسي المنتظم الأضلاع يمكن أن يتكون من ستة مثلثات متساوية الأضلاع وأنه يمكن رسم هذا الشكل داخل دائرة، وبتطبيق النظرية الأولى من الكتاب الأول لإقليدس نصل إلى النتائج التالية:

أ ـ أن مجموع أضلاع الشكل السداسي (المسدس) أقل من محيط الدائرة التي رسم بداخلها.

ب ـ إن مساحة هذا الشكل السداسي أقل من مساحة الدائرة.

وعلى ذلك فكلما زدنا عدد الأضلاع زاد اقتراب الشكل المرسوم من الدائرة وبذلك فعندما تصبح أضلاع الشكل صغيرة لدرجة أنها لا تزيد عن مجرد نقط يمكن أن نتصوره أنه قد أصبح دائرة.

ولقد كان اختيار المسلمات من عمل إقليدس، وكانت المسلمة الخامسة بصفة خاصة أعظم ما أنتجه ذلك الرياضي القدير وهي المصادرة التي كان سبباً في تخليد كلمة (إقليدس). ونص المصادرة: «إذا قطع مستقيم خطين متسقيمين آخرين بحيث تكون مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة من القاطع أقل من القائمتين فإن هذين الخطين يلتقيان إذا امتدا من جهة هاتين الزاويتين»[٣]. وترتب على هذه المصادرة عدة نتائج[٤] نجملها فيما يلي:

النتيجة الأولى: التسلسل الرائع الذي التزم به إقليدس في ترتيب الأصول.

---

(١) C. Singer, Op. Cit., P.64.

(٢) Ibid., P.64.

(٣) R. Bonola, Non-Euclidean Geometry, (Chicago, 1912), P.124.

(٤) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ٨٨/٨٩.

النتيجة الثانية: وهي المحاولات التي قام بها الرياضيون لإصلاح ما حاول إقليدس إصلاحه من قبل، مثل محاولات بطليموس وأبروقلس، ومن المسلمين نصير الدين الطوسي وأسهم فيها يهودي هو ليفي بن جرسون Levi ben Gerson ثم تابعهم الرياضيون المحدثون مثل جون واليس J. Wallis (١٦١٦/١٧٠٣) والأب اليسوعي جيرولامو ساكيري Gerolamo Saccheri (١٦٦٧/١٧٣٣) من أبناء سان ريمو، والعالم السويسري يوحنا هينرش لامبرت J. Heinrich L. (١٧٢٨/ ١٧٧٧) والفرنسي أدريان ماري لو جندر Adrien M. Legendre.

والنتيجة الثالثة: فتتمثل في قائمة القضايا التي افترضت لتكون بديلاً عن المصادرة الخامسة، ومن أمثلة هذه القضايا ما يلي:

«إذا قطع خط مستقيم واحداً من خطين متوازيين، فهو قاطع للآخر أيضاً».

«أبروقلس»

«إذا أعطينا شكلاً، فإنه يوجد شكل يشابهه من أية سعة».

«واليس»

«يوجد مثلث مجموع زواياه الثلاث يساوي زاويتين قائمتين»

«لوجندر»

«لا يمر من النقط الواحدة إلا خط مستقيم واحد يوازي مستقيماً معلوماً»

«جون بلايفير»

ولكن قبول هذه البديلات كما يرى إقليدس يزيد من صعوبة تدريس الهندسة فضلاً عن أن استخدام بعضها يجعلها تبدو مصطنعة لذا فقد استطاع إقليدس بعبقريته أن يختار لتلك المسلمة أبسط أشكالها.

أما النتيجة الرابعة والأخيرة فهي خلق «للهندسات اللاإقليدية» Non-Euclidean Geometries والتي كان من أهم روادها: ساكيري ولامبرت وجاوس.

ولقد حاول لوباتشفسكي Lobachevskii (١٧٩٣/١٨٥٦) إقامة هندسة جديدة بمسلمة معارضة، فافترض أنه من نقطة ما يمكن رسم أكثر من مستقيم

يوازي مستقيماً معلوماً أو أن مجموع زوايا المثلث أقل من قائمتين»[1].

ومن مبادىء هذه الهندسة: المكان سطح منحن Curve من نقطة خارجة على خط مستقيم، يمكن رسم عدد لامتناهٍ من المستقيمات الموازية له، زوايا المثلث الداخلة أقل من قائمتين[2]. وقد لخص العالم الألماني ريمان B. Riemann (١٨٢٦/١٨٦٦) نوعاً آخر من الهندسة وأتى بفروض جديدة.

ومن مبادىء هندسة ريمان: المكان سطح كروي، لا يمتد الخط المستقيم إلى غير نهاية وإنما هو متناه لأنه دائري، ليس المستقيم أقصر بعد بين نقطتين وإنما المنحني أقصر الخطوط، لا مستقيمات متوازية، زوايا المثلث الداخلة أكثر من قائمتين[3].

وقد أوضح الرياضي كلاين Klein (١٨٤٩/ ١٩٢٥) الصلة بين كل هذه الهندسات، فأكد أن هندسة إقليدس تختص بسطح انحناؤه صفراً وبذلك تحتل مركزاً متوسطاً بين هندسة ريمان التي لا تنطبق إلا على السطوح ذات الانحناء الإيجابي (كالكرة) وبين هندسة لوباتشفسكي التي لا تنطبق إلا على السطوح ذات الانحناء السلبي.

وأخيراً يمكن القول إنه برغم أن إقليدس تمكن من تأسيس كتابة الأصول على عدد قليل نسبياً من المصادرات، فإنه لم يستطع سبر أغوار التفكير الاستنباطي القائم على المسلمات المفروضة، كما عجز عن سبر أغوار الهندسة اللاإقليدية ـ ومع ذلك فقد كان الجد البعيد لدافيد هلبرت[*] (١٨٦٢/١٩٤٣) كما كان السلف الروحي للوباتشفسكي[4].

---

(١) انظر سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ٩٠.

(٢) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٩، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

(*) أستاذ الرياضة بجامعة برلين حتى عام ١٩٤٥ وهو الذي وضع أساس النظرية الأكسيوماتيكية Axiomatic Theory وجمع شتاتها وكان يريد أن يناهض بها مذهب جبر المنطق والمذهب اللوجستيقي معاً.
انظر، علي عبدالمعطي محمد، المنطق الرياضي، أسسه ونظرياته، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٢، ص ص ١٣/١٤.

(٤) انظر، سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ص ٦٩.

ولقد كان إقليدس مؤلفاً ضخم الإنتاج فقد اقترن اسمه بمؤلفات أخرى غير كتاب «أصول الهندسة» وبعض هذه المؤلفات ما يزال كاملاً وبعضها قد ضاع وبعضها الآخر بقى في صورة ترجمة عربية أو نصوص مضطربة مدسوسة. وكان من بين كتبه المفقودة كتاب «المغالطات» on Fallacies الذي يعالج أسباب الخطأ في البحوث الهندسية[1].

كما نسبت إليه أعمال أخرى بعضها مشكوك فيه ومنها مقاله في البصريات Optics ؛ أما أبحاثه الأخرى فكانت في الفلك والفيزيقا والموسيقى[2].

ولقد أثر كتاب الأصول لإقليدس تأثيراً كبيراً في العصور اللاحقة له، وترجم بعض العلماء الغربيين أمثال سنسورينوس (النصف الأول من القرن الثالث) وبويثيوس (النصف الأول من القرن السادس) بعض أجزاء منه من اليونانية إلى اللاتينية، لكن علماء القرون الوسطى لم يفطنوا إلى ذلك حتى فتح عيونهم المعلقون المسلمون. وقد ترجمت الأصول من اليونانية إلى السريانية، وترجمها لأول مرة من السريانية إلى العربية الحجاج بن يوسف (النصف الأول من القرن التاسع عشر) للخليفة هارون الرشيد (٧٨٦/٨٠٩) وراجع الحجاج ترجمته للمأمون الخليفة من (٨١٣/٨٣٣) ومن المحتمل أن الكندي (النصف الأول من القرن التاسع) أول فيلسوف عربي اهتم بإقليدس لكن اهتمامه كان موجهاً إلى البصريات أما في الرياضيات فقد امتد اهتمامه إلى الموضوعات اللاإقليدية مثل الأرقام الهندية[3].

(٣) اريستاراخوس الساموسي (٣١٠/ ٢٣٠ ق.م):

حقق الفلك شهرة كبيرة على يد أريستا راخوس الساموسي الذي تعلم في الاسكندرية على يد ستراتون Strato ولقد ذاع صيته في الفترة الواقعة بين العهدين اللذين سيطرت فيهما على علم الفلك النظرية القائلة بأن الأرض مركز

---

(١) C. Singer, Op. Cit., PP. 64/65.

(٢) دي لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل مراجعة زكي علي، ص ٣٧.

(٣) راجع، سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ٩٩ - ١٠٠.

الكون. وكان أريستارخوس باحثاً كبيراً شديد التحمس لدراسة الفلك فلم يترك فرعاً منه إلا وبحثه وتفوق فيه. ويعزو أرشميدس إليه الفرض القائل بأن النجوم الثوابت والشمس تظل ثابتة لا تتحرك وأن الأرض تدور حول الشمس في محيط دائرة وأن الشمس في وسط هذا المدار، لذلك فقد لقب أريستاراخوس باسم كوبرنيكوس العصور القديمة Copernicus of Antiquity ويلاحظ أن هذا الرأي قد أدى إلى اتهامه بالزندقة[1]. وكان من سوء حظ العلم الهللينستي أن أعظم الفلكيين اليونان هاجم النظرية القائلة أن الشمس مركز العالم بحجج كانت تبدو للناس أجمعين من قبل كوبرنيق أنها حجج لا يمكن وصفها.

هكذا سبب هذا الفرض في العالم القديم ثورة مماثلة وإن كانت أخف بكثير من تلك التي أثارها بعد ذلك بألفي عام ما كتبه كوبرنيكوس (١٧٤٣/١٥٤٣) وجيوردانو برونو (١٥٤٠/١٦٠٠) وجاليليو (١٥٦٤/١٦٤٢) وكبلر (١٥٧١/١٦٣٠)[2].

ولقد وضع اريستاراخوس رسالة عن أحجام الشمس والقمر وأبعادهما ـ وقد كتبت الرسالة على نمط إقليدي رغم أنها تستند إلى بيانات غير صحيحة.

وتحتوي الرسالة على ستة فروض هي[3]:

١ ـ يستمد القمر نوره من الشمس.

٢ ـ تعتبر الأرض كأنها النقطة المركزية لكرة يتحرك فوقها القمر.

٣ ـ تقع الدائرة العظمى التي تفصل الجزء المظلم من الجزء المنير للقمر في اتجاه البصر عند الترابيع.

٤ ـ يقل البعد الزاوي بين الشمس والقمر وهو في التربيع بمقدار جزء من ثلاثين جزءاً من الزاوية القائمة أي أن هذا البعد يساوي ٨٧°.

---

(١) Heath, Aristarchus of Samos, (Oxford, 1913), P.310. d'Egypte, XXV, (1943), P.30.

وانظر، M. Meyerhof, «Aristarque de Samos, Bull de L'inst d'Egypte, XXV, (1943), PP.269/74.

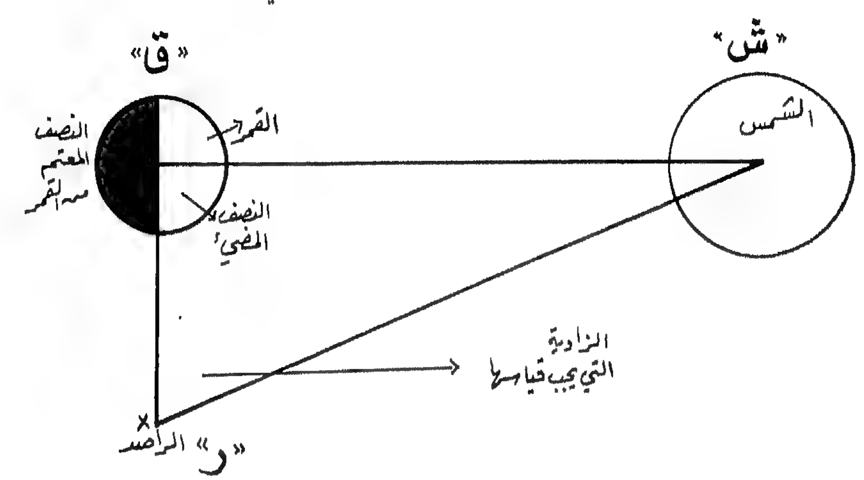
(٢) Singer, Op. Cit., P.65.

(٣) سارتون، مرجع سابق، ص ١١١/١١٢.

٥ - يبلغ مدى اتساع ظل الأرض (على البعد الذي يعبر في خلاله القمر في أثناء الخسوف ما يساوي بدرين متلاصقين).

٦ - تبلغ الزاوية المقابلة لقطر القمر $\frac{١}{١٥}$ من علامة بروجيه ٢°.

ومن أهم الإسهامات التي تنسب إلى أريستاراخوس هي محاولته العلمية الجادة لقياس البعدين النسبيين لكل من الشمس والقمر عن الأرض وحجم كل منهما بالنسبة إلى الآخر كما يوضحه الشكل التالي[١].



ولكن ما هو الأساس الذي قامت عليه المحاولة؟

كان أريستاراخوس يعلم أن نور القمر ينعكس من الشمس فخطر له حينئذ أنه حين يكون القمر في تمام التربيع الثاني فلا بد أن يكون خط الأبصار الواصل بين الأرض والقمر زاوية قائمة مع الشعاع الواصل من الشمس إلى القمر، وعلى ذلك ففي اللحظة التي يتم فيها التربيع الثاني ينبغي أن يكون خط الابصار إلى القمر عمودياً على مسير الضوء من الشمس إلى القمر؛ وعلى ذلك ففي اللحظة التي يكون فيها القمر في النصف يكون المستقيمان الواصلان بين الراصد (ر) على الأرض وبين (ش و ق) مركزي الشمس والقمر مثلثاً (ر ش ق) قائم الزاوية في (ق) ويمكن قياس الزاوية في (ر) بالمشاهدة الواقعية.

---

(١) Singer, Op. Cit., P.65.

فـإذا أمكن لنا معـرفة مقـدار الزاويتين عند (ق، ر) أصبـح من السهل علينـا معــرفـة طــول الضلعين ر ش، ر ق أي البعـدين النسبيين للشمس والقمــر عن الراصد[1].

وكانت الصعوبـة التي واجهها أرستاراخوس في محـاولته هي قيـاس الزاويـة عنـد (ر) ذلك أن أي خـطأ بسيط في التقديـر يترتب عليـه فارق كبيـر في النتيجة ولقد قدر أريستاراخوس هذه الزاويـة ب (٨٧") بينما هي في الحقيقـة ٨٩"، ٥٢" دقيقة .

ولمـا كان الحجم الـظاهري للشمس مسـاوياً للحجم الـظاهري للقمـر فقد استنتج أن قطر الشمس يزيد على قطر القمر بحوالى ١٩ مرة في حين أن القيمـة الحقيقية هي ٤٠٠ مرة وأنه إذا أمكن معرفة البعدين النسبيين للشمس والقمـر من الـراصـد، أمكن تقـدير حجميهمـا النسبيين بشـرط معــرفـة الحجمين النسبيين لقرصيهما كما يبدوان للراصـد على سطح الأرض، لـذلك حـاول أرستاراخـوس أيضاً قياس الحجمين النسبيين للقرصين وقدر من مشـاهدتـه أن الشمس أكبر من القمر بنحو سبعة آلاف مرة[2].

وأخيـراً يمكن القول إن الجهـود التي بذلهـا أريستاراخـوس في قياس أبعـاد الشمس والقمر وأحجامها سوف تظل دائماً جديرة بالشكر والثنـاء، ورغم أن هذه الرسالة أقل أهمية من أعمال أخرى قام بها أريستاراخـوس وظلت غير مـدونة هي كتـابه (حـاسب الرمـل) كما أن افتـراض اريستاراخـوس يتسم بالجـرأة المتناهيـة والمعقـولية رغم أن هيـروقليدس والـذي عاش قبله في أثينـا (النصف الثـاني من القرن الرابع قبل الميلاد) قد وضع افتراضاً مماثلاً إلا أنه غير مكتمل[3].

افتـرض هيروقليـدس دوران الأرض اليومي ورغم أن الكـواكب السفلى مثل الزهرة وعطارد تدور حول الشمس بينما تـدور الشمس والقمر والكـواكب الأخرى حول الأرض فهو مزيج يجمع بين النظام الذي يضع الأرض في مركز

---

(١) Ibid., P.66.

(٢) Ibid., PP. 66/67.

(٣) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ١١٦/١١٧.

الكون، والنظام الذي يضع الشمس في مركز الكون وكأنه بذلك يسبق آراء تيخو براهه Tycho Brahe ولكن مع ذلك فليس من الجائز أن نسمي هيروقليدس «تيخو براهه القدماء» بقدر ما هو جائز أن نسمي أريستاراخوس «كوبرنيقوس العصور القديمة». فهناك فارق بين كل من طريقة أريستاراخوس وطريقة هيروقليدس، فالطريقة الهيروقلية تنحو أي تتجه نحو الأدب، كما أنها ضرب من الفلسفة وتتجه نحو الثقافة اللاتينية والعبرية، أما الطريقة الاريستراخية فإنها تتجه نحو الجانب العلمي والشرقي أي نحو اليونانيين والعرب، وإذا كانت هذه الطريقة قد رفضت لأسباب فنية لم تكن متوفرة وقتئذ فإن كوبرنيكوس قد أحياها من جديد وتولاها بالشرح في أعظم كتاب علمي ظهر خلال عصر النهضة عام (١٥٤٣) ثم رفضها تيخو براهه عام (١٥٨٥) وأخير تمكن كبلر عام (١٦٠٩) من توطيد هذا النظام إلى الأبد[1].

وكان من المعاصرين لأريستاراخوس في الاسكندرية، الفلكيان ارستيللوس Aristyllus وتيموخاريس Timocharis[*]، وقد كانا أول ما قام بتسجيل مواقع النجوم بقياس أبعادها عن مواقع محددة في السماء قياساً عددياً.

وهكذا حددا مواقع أهم النجوم في منطقة البروج التي تمر بقربها جميع الكواكب في مسالكها، وبذلك سهلا رصد حركات الكواكب رصداً دقيقاً وتسجيل حركاتها وقد استخدم ارصادهما فلكيون متأخرون كهيبارخوس Hipparchus وبطليموس[2]، وسوف يأتي الحديث عنهما فيما بعد.

(٤) هيروفيلوس الخلقدوني (حوالى ٣٠٠ ق.م):

تقدم الطب في العصر السكندري البطلمي تقدماً كبيراً وكان مبعث هذا التقدم عدة عوامل منها تزايد الأمراض الجديدة وانتشارها في حضارة المدن

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ص ١١٩/١٢٠.

(*) عاشا في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد وعملا في مستهل القرن الثالث حوالى (٢٩٥/٢٨٣) في الاسكندرية حيث أقاما ما يشبه مرصدا، ويحتمل أنه كان قسماً من معهد العلوم وكانت الأجهزة التي استخدماها غاية في البساطة.
انظر سارتون: تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ١٠٩.

(٢) Singer, Op. Cit., P.67.

المعقدة، فضلاً عن تأثر اليونان بالحضارات الشرقية لا سيما مصر، بالإضافة إلى اهتمام البطالمة بالعلم وتشجيعهم العلماء وبخاصة علماء الطب وعدم ترددهم في تقديم أي مساعدة لهم[1].

وكانت مدرسة الاسكندرية هي التي أصبح فيها التشريح وعلم وظائف الأعضاء علمين نظاميين، ومن الأطباء السكندريين في ذلك الوقت: عالم التشريح هيروفيلوس الخلقدوني، والعالم الفسيولوجي أرازستراتوس الخيوسي.

ولد هيروفيلوس في خلقدونية في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وكان أحد العلماء الذين اجتذبهم بطليموس ـ سوتير إلى الاسكندرية في أوائل القرن التالي وبذلك يعتبر هيروفيلوس أحد مؤسسي النهضة اليونانية المصرية ومؤسس التشريح النظامي؛ وتبلغ كشوفه من كبر العدد ومن سعة المدى حداً لا يستطيع المرء معه إلا أن يحكم بأنه قام بفحص لتركيب الجسم البشري كله.

كتب هيروفيلوس رسالة من ثلاثة أجزاء عن التشريح ورسالة أصغر منها عن العيون ومذكرة للمولدات[2].

ويمكن إجمال أهم اسهاماته واكتشافاته المختلفة فيما يلي:

أ ـ قام هيروفيلوس بتشريح العين ووصف الشبكية وأعصاب النظر وصفاً طبياً، وشرح المخ ووصف مقدم المخ والمخيخ والسحايا، وكثير من أجزاء المخ لا يزال يحمل الأسماء التي وضعها لها هيروفيلوس ومن أمثلة ذلك الجزء المسمى «عصارة النبيذ» إذ لا يزال يطلق عليه علماء التشريح حتى الآن اسم «عصارة هيروفيلوس» وهو متلقى أربعة أوردة كبيرة في مؤخرة الرأس، وكان يظن أنه ينشأ عنها حركة دائرية على شكل دوامة في الدم[3].

ب ـ أعاد هيروفيلوس للمخ مكانته السامية حين جعله مركز التفكير أو الذكاء وبذلك يتابع آراء القمايون(*) AlCmaion القديمة (القرن الرابع ق.م.) والتي

---

(1) Bostford G.W. & Sihler, E.G., Hellenic Civilization, New York, (1920), P.631.

(2) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ٢٣٩.

(3) Bostford & Sihler, Op. Cit., P.631.

(*) زعيم مدرسة أقروطونا ومما يذكر له قوله: ليست النفس في القلب وإنما هي في الدماغ، والدماغ =

قالت أن الدماغ هو مقر الذكاء؛ وقد فهم وظيفة الأعصاب وأول من قسمها إلى أعصاب حس وأعصاب حركة وفصل أعصاب الجمجمة عن أعصاب النخاع الشوكي[١].

جـ ـ ومن الموضوعات الهامة التي توصل إليها هيروفيلوس التمييز الواضح ولأول مرة بين الشرايين والأوردة وقال إن الشرايين أسمك ست مرات من الأوردة وقال إنها تحوي دماً وليس هواء، وأنها تكون فارغة ومفلطحة بعد الموت ولقد سمى الشريان الرئوي الوريد الشرياني وسمى الوريد الرئوي الشريان الوريدي وهي أسماء استمر استعمالها حتى القرن السابع عشر[٢].

وحدد وظيفة الشرايين بأنها هي الأوعية التي تقوم بنقل الدم من القلب إلى مختلف أجزاء الجسم، كما كشف في واقع الأمر الدورة الدموية Circulation وبذلك يكون له فضل السبق على هارفي الذي لم يتسنى له اكتشافها إلا بعد تسعة عشر قرناً بعد هيروفيلوس[٣].

د ـ وصف هيروفيلس الكبد والغدد اللعابية والبنكرياس والبروستاتا وأعضاء التناسل ورصد مشاهدة الأوعية اللبنية، وكان يعتبر جس النيض من وسائل تشخيص الأمراض واستخدم ساعة مائية لقياس عدد ضربات القلب[٤]، وذهب إلى أن الكائن الحي يسيطر عليه أربعة دوافع هي: الطعام والحرارة والإدراك والتفكير وهي مستقرة في الكبد والقلب والأعصاب والدماغ على التوالي[٥].

هكذا كان هيروفيلوس معلماً بارزاً بقدر ما كان بحاثة، ولقد أسس مدرسة استمرت وإن تناقصت حيويتها في نهاية عصر البطالمة.

= مركز التفكير تصل إليه التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات دقيقة، ويقال إنه أثبت رأيه بالتجربة فبين بالتشريح أن كل اضطراب في المخ يفسد الوظائف الحاسة.
انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة السادسة، ص ٢٥.

(١) Bostford & Sihler, Op. Cit., P.631.

(٢) سارتون، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٣) Bostford & Sihler, Op. Cit., P.631.

(٤) Garrison, F.H., Historu of Medicine, Phila, 1929, P.153.

(٥) سارتون، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٥) أرازيستراتوس الخيوسي (٢٩٠ ق.م) Erasistratus of Chois:

كان أرازيستراتوس عالماً فسيولوجياً بل وأعظم علماء وظائف الأعضاء، كما كان معاصراً لهروفيلوس وأصغر منه وربما يكون قد بدأ نشاطه مساعداً له.

ولد في خيوس Chios ودرس في اثينا ومارس مهنة الطب في الاسكندرية وكان معلموه هم: مترودوروس صهر أرسطو وخريسيبوس من أبناء سولوى[1].

واصل بحوث هيروفيلوس ولكنه كان أكثر منه اشتغالاً بالفسيولوجيا وبتطبيق الأفكار الفيزيائية وبخاصة نظرية الذرة في سبيل فهم الحياة، وإن كان قد ابتدأ بالتشريح وبخاصة التشريح المقارن للإنسان(*) والحيوان وبدراسة قائمة على تشريح البدن الصحيح والبدن المريض[2].

ويمكن إيجاز مجمل آرائه في النقاط التالية:

أ ـ تمكن أرازيستراتوس رغم أنه كان معاصراً لهيروفليس ويصغره سناً من أن يميز بين الدماغ الأكبر وهو المخ والدماغ الأصغر وهو المخيخ بصورة أكثر دقة من هيروفيلوس كما قام بإجراء تجارب على الأجسام الحية وذلك لدراسة عمليات المخ كما قام بوصف وشرح عمل الأوعية اللمفاوية في غشاء الأمعاء، وكذا الصمامين الأورطي والرئوي في القلب، وبذلك أمكن له تطوير ما وصل إليه هيروفيلوس بخصوص الأوعية الليمافوية حتى بلغ بها درجة لم تتقدم بعدها إلى أن جاء جاسباروا سيلي Gasparo Aselli (١٥٨١/١٦٢٦)[3].

ب ـ كان لأرازيستراتوس آراء في النشاط العام لجسم الحيوان يبدو منها

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ٢٤١.

(*) أجرى أرازيستراتوس وهيروفيلوس تجارب على الأحياء للتحقق من وظائف الأجزاء المختلفة في الدماغ؛ ولقد أباح البطالمة تشريح جثث الموتى والحيوانات فضلاً عن أنهم كانوا يرسلون جثث المجرمين العتاه لتنفيذ حكم الإعدام بتشريح أجسامهم وهم أحياء.
أنظر: Bosford & Sihler, Op. Cit., P.631.

(٢) P. Taton, Histoire Générale des Sciences I, PP.384/90.

(٣) Garrison, Op. Cit., P.103.
وانظر بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، جـ٢، ترجمة أحمد شكري سالم، ومراجعة حسين كامل أبو الليف، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ٦٨.

تأثره الواضح بآراء ستراتون ونظرياته عن الفراغ. فارازيستراتوس كان من أقوى المتحمسين لنظريات ستراتون عن الفراغ وقد اتخذ منها أساساً لنظامه الفسيولوجي مما أدى إلى فشله في نهاية المطاف، فبينما لم يشك هيروفيلوس في أن وظيفة الشرايين والأوردة هي نقل الدم، نجد أرازيستراتوس وقد فتنه كلام ستراتون عما تتعرض له السوائل من جذب بسبب الفراغ ينتهي إلى أن الشرايين خالية من الدم.

فقد كان يظن أن الهواء يدخل عن طريق الرئتين ثم يمر منها إلى القلب وهنا يدخل في الدم، كما كان يعتقد، ويتحول إلى نوع خاص من الروح πνευμα هو روح الحياة التي تنقلها الشرايين إلى أجزاء الجسم المختلفة فتحمل إلى أجزاء أخرى ومنها المخ وهنا تتحول ثانية إلى نوع آخر من الروح هو الروح الحيوانية، وهذه الروح الحيوانية تصل إلى مختلف أجزاء الجسم عن طريق الأعصاب وهي جوفاء،

ولقد كان هذا التفسير على ما يذكر فارنتن Farrington ماهراً وقاتلاً في نفس الوقت فقد ظل لفترة من الزمن عقبة في طريق التوصل إلى رأي صحيح عن وظيفة الجهاز الدموي حتى جاء جالينوس وهدم رأى أرازيستراتوس وأجرى تجارب تشريحية دقيقة على الحيوانات الحية، وظلت هذه التجارب عملاً تقليدياً قادها هارفي بعد طوال ثمانين سنة إلى اكتشافه العظيم[1].

حـ - رأى أرازيستراتوس أن كل عضو يتصل بسائر أجزاء الكائن الحي بثلاثة طرق هي الشريان والوريد والعصب، كما اهتم بتفسير كل شيء بأسباب طبيعية رافضاً أن ينسب شيئاً إلى أسباب عقائدية أو أمور خارقة للطبيعية كالغيبيات، فضلاً عن أنه رفض نظرية الأخلاط التي نادى بها هيبارخوس، وذهب إلى أن الطب هو فن منع المرض بمراعاة قواعد الصحة وليس هو علاج المرض بالدواء كما لا يحبذ استعمال العقاقير وغيرها وكان يركز على التغذية والرياضة[2].

هكذا تكونت بالاسكندرية وبغيرها من المدن مدرسة طبية تلفيقية، تجمع

---

(١) بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص ٧٠.
(٢) سارتون، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

بين طابع الدراسة العلمية وبين المبادىء الفلسفية الميتافيزيقية واستمر الأمر حتى عصر جالينوس في القرن الثاني للميلاد[١].

(٦) أرشميدس (٢٨٧/٢١٢ ق.م) Archimedes :

يعتبر الكثيرون أن أرشميدس السراقوسي أعظم رياضي وكذلك أعظم ميكانيكي ومهندس في الأزمنة القديمة، وقد يعتبره البعض أيضاً مع بعض الشك أحسن من فهم المنهج التجريبي بعد استراتو[٢].

ولد أرشميدس في سراقوسه حوالى ٩٨٧ ق.م وكان والده فيدياس فلكياً، وكان على صلة بالملك هيرو الثاني Hiero ملك سراقوسة وولده جيلو Gelo.

كان أرشميدس ثرياً وهذا مكنه من السفر إلى مصر حيث درس مع خلفاء إقليدس ثم عاد بعدها إلى سراقوسه ونذر حياته كلها للبحث العلمي، وكانت بحوثه تتسم بنزعة إنسانية سامية قلما نجدها بين علماء الرياضة[٣].

ولقد بلغ اهتمامه الشديد بالعلم حداً جعله يزهد حياته، يهمل طعامه وشرابه والعناية بجسده وذلك لكي يتتبع نتائج نظرية جديدة أو كشفاً علمياً أو يرسم أشكالاً بالزيت على جسده أو بالرماد على الموقد أو على الرمل الذي اعتاد علماء الهندسة أن يفرشوه على أرض منازلهم[٤].

ويذكر اسمه دائماً مقترناً بلولب أرشميدس «الطنبور» كما أنه اخترع آلة حربية للدفاع عن مدينته ضد الرومان، وهناك مؤلفات تصف هذه الأشياء وغيرها من المخترعات الآلية ولكن أرشميدس نفسه كما ذكر عنه بلوتارك لم يقدر مخترعاته العلمية كثيراً برغم أن هذه المخترعات قد جلبت له شهرة كبيرة رفعته فوق العقل البشري[٥]. يقول بلوتارك: «كان أرشميدس برغم شهرته الكبيرة التي جاءته عن طريق هذه المخترعات لم يشأ أن يترك مؤلفات في مثل هذه

---

(١) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، ص ٤٦.

(٢) بنامين فارنتن، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٣) Plutarch, Vit. Marcellus, Vol.5, PP.469/79.

(٤) Singer, Op. Cit., P.70.

(٥) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ١٣٧.

الموضوعات، لقد كان يرى أن العمل الآلي وكذا الفنون العملية أمراً خسيساً ومن ثم فقد اتجه إلى تلك البحوث التي لا تجد في مجالها أي أثر لضرورات الحياة ومتطلباتها»[١]. ولقد امتدت شهرة أرشميدس إلى ما وراء حدود اليونان، وكان شيشرون أثناء قيامه بمنصب حاكم صقلية معنياً أشد العناية بتحديد مقبرته.

وتتلخص إسهامات أرشميدس في اختراع جهاز لبيان حركة الكواكب السيارة وهو عبارة عن كرة تمثل السماء ونماذج للشمس والقمر والأرض والكواكب وضحت حركاتها مع العناية بالتفاصيل لدرجة أنه يبين الكسوف والخسوف، ويعزى إليه اختراع الطنبور والذي يعرف «بلولب أرشميدس» لرفع المياه بالمناجم والري ويقال إن أرشميدس اكتشفه أثناء زيارة له بمصر ولسنا نعرف على وجه الدقة الطريقة التي كان يعمل بها هذا الطنبور غير أن المعلومات الأخيرة تدل على أنه كان يحرك كميات كبيرة من الماء بواسطة مجموعة من البكر المركب[٢].

ويدين العالم القديم لأرشميدس بشرح قوانين الرافعة والميزان وصياغتها صياغة بلغ من دقتها أن تقدماً ما لم يحصل فيها حتى عام ١٥٨٦، فهو يقول في الفرض الرابع: «إن الأجسام المتناسبة تتوازن إذا كانت على مسافات تتناسب عكسياً مع جاذبيتها»[٣].

ولا شك أن تلك حقيقة عظيمة النفع تبسط العلاقات المعقدة بين الأجسام تبسيطاً بارعاً يؤثر في نفس العالم كما يؤثر التمثال في نفس الفنان.

ومما له أهمية كبيرة قوله بإمكان تحريك أي ثقل مهمة بلغ من الضخامة بقوة ما مهما بلغت من الضآلة وهذا تطبيق نظري عظيم الفائدة للروافع.

ويروى عنه أنه قال مخاطباً «هيرو» بلغة سراقوسة الدورية: «أعطني مكاناً أقف فيه وأنا كفيل بتحريك الأرض، ثم عمد إلى شرح ذلك فأمسك بطرف رافعة مركبة وأمكنه بواسطتها وبأيسر الجهد تحريك سفينة ثقيلة الحمل[٤].

---

(١) Plutarch, Op. Cit., P.179.

(٢) بنيامين فرانتن، مرجع سابق، ص ص ٧٦/٧٧.

(٣) Singer, Studies in the History of Science, (Oxford 1921), Vol. II, P.205.

(٤) Singer, Op. Cit., P.72.

كـان أرشميدس مؤلفـاً مـوسـوعيـاً كتب في الهنـدسـة والميكـانيكـا والفلك والبصريات ومن أهم كتاباته في الهندسة «البكرة والأسـطوانة» ويقـع في مجلدين وبرهن فيه على عدد من النظريـات منها تلك النـظرية التي جعـل لها قيمـة كبيرة وأمر أن يرسم الشكـل الخاص بهـا ويحفره على قبـره، وكتابـه الثاني عن «شبه المخـروط وشبه الكـرة» ويعالـج كلا من السـطوح المتكافئـة، والسطوح الـزائدة الدورانية والأجسـام الناتجـة من دوران القطوع النـاقصة حـول محاورهـا الكبرى والصغرى.

وقد خصص الكتاب الثالث للحلزونات وفيه لخص النتائـج التي انتهى إليها في الكتابين السابقين، وكان «الحلزون» الذي عالجه هو ما يسمى إلى وقتنـا هذا «حلزون ارشميدس»[1].

ووضـح في كتـابـه الـرابـع تـربيـع القـطـع المكافيء، كيف أدت بـه دراسـة الميكانيكا إلى حل المسألة الخاصة بإيجاد مساحدة قطعة من قطع مكافيء يحددها وتر وكيف أنه توصل إلى إثبات صحة هذا الحل ببراهين هندسية دقيقة، وفضلاً عن ذلك نجده يستخدم الطريقة التي تعـرف بالتكـامل، وكـان أرشميدس أول من استحدث هذه الطريقة التي أدت بعد ذلك إلى أحكام أقوى أداة للتفكيـر الرياضي وهي «حساب المقاديـر النهائيـة» ومنها إلى التحسينـات الأخرى التي لا تقف عند حد[2].

أما عن آرائه في الحسـاب فقد عبـر عنها في كتـابه «محصى الـرمال» Sand Reckoner وهو مؤلف قريب إلى فهم الرجل العادي وموضوعه أن الإغريق كانـوا يستخدمون في حساباتهم الرياضية علامات أبجدية الأمر الذي جعل من الصعب تنـاول الأرقام الكبيـرة، أو بينمـا لا نستعمـل نحن إلا عشـرة رمـوز ومن ثم نعبـر بسهولة عن الأرقام وفق ما لأوضاعها من معان، استخدم الإغـريق سبعاً وعشـرين علامة أبجدية ولم يستغلوا ميزة العلامات الموضعية، وهكذا ظلوا يرهبون التعبيـر عن الأرقام الكبيرة جداً لأنها تستلزم في اعتقادهم عدداً ضخماً من الرموز.

---

(١) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ١٣٩/١٤٠.

(٢) Singer, Op. Cit., P.74.

وقد بدد أرشميدس هذه المخاوف في كتابه الصغير الـذي أهداه إلى (جيلو) ملك سراقوسـة وذلك بـأن عرض نـظاماً اخترعه يمكن المـرء بوسـاطته أن يعبـر بسهـولة ووضـوح عن أي عدد حتى ولـو كان هـذا العدد هـو حبات الـرمـل التي يتكـون منها العـالم إذا افترضنـا أن العالم مكـون من حبات من الـرمـل عـددهـا معروف وكان أكبر عدد عبر عنه مساوياً في نظامنا الحالي لرقم ١، وأمامه ثمـانين ألف مليون من الأصفار[1].

وقـد كتب أرشميـدس في الميكـانيكـا وبخـاصـة في فـرعيهـا الاسـتـاتيكـا والهيدروستاتيكـا وربما كـان أقدم كتـاب من مؤلفاتـه وهو الجـزء الأول من مؤلفه الـرئيسي عن «حالات التـوازن المستويـة» Plane Equilibrium الذي وضـع فيـه مبادىء الميكانيكـا ببراهين هنـدسية دقيقـة، وأما الجـزء الثاني منـه فيبين طريقـة إيجاد مركز ثقل قطعة وجزء منها يحدده مستو مواز للقاعدة[2].

وهناك ميادين أخرى كتب فيها أرشميـدس لكن معظم أعمـاله كـانت مفقودة ومنهـا كتاب عن عمـل الكرة وصف فيـه كيفية إقـامة سـاعة شمسيـة لبيان حـركـة الشمس والقمر والكواكب وله كتاب آخر في البصريات بعنوان «المرايا»[3].

هكذا كان ارشميدس عبقرياً في عصره وقد عرف العـرب أبحاثـه وخصوصـاً في الميكانيكا واستعملوهـا[4]. ومن حقه علينـا إذن أن نضعه في المستـوى الذي نضع فيه نيوتن وأن نقول إنه ترك للعالم عدداً من الاكتشـافات الـرياضيـة الجليلة الشأن لا يفوقه فيه إنسان في تاريخ العالم أجمع[5].

(٧) اراتوسثنيس (٢٧٦ / ١٩٦ ق.م) Eratosthenes:

كان اراتوسثنيس عـالماً من علماء الاسكندرية الممتازين، ولد في مدينة برقة عـام ٢٧٦ ق.م وتلقى علومه في أثينـا ثم انتقل بعـد ذلك إلى الاسكنـدرية بنـاءً

---

(١) سيامبي فارنتن، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) Singer, Op. Cit., P.72.

(٣) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ٥٠.

(٤) دي لاسي اوليري، مرجع سابق، ص ٣٩.

(٥) Heath, Op. Cit., Vol. II, P.20.

على دعوة بطليموس الثالث ليكون أميناً للمكتبة، وكانت أمانة المكتبة توكل عادة إلى ألمع الشخصيات في ذلك العصر؛ وتتلمذ على أيدي معلمين أفذاذ نذكر منهم زينون الرواقي وكاليماخوس الشاعر وليسانياس النحوي وغيرهم.

وكان تعليم اراتوسثنيس في المدن الثلاث برقة وأثينا والاسكندرية، فلسفياً وأدبياً إلى حد كبير ومع هذا كان عضواً في معهد العلوم والليقيوم ولهذا تأثر بكل من أرسطو وثيوفراسطوس وستراتون، وبحكم عضويته في معهد العلوم بالاسكندرية ومكتبتها لم يكن هناك مناص من مشاركته في كل مشروع علمي بالإضافة إلى دراساته العلمية الخاصة[1].

كتب اراتوسثنيس في كثير من فروع العلم المختلفة في الفلسفة وعلوم اللغة والرياضيات والجغرافيا والتاريخ والفلك، وله في التاريخ كتاب مفقود عن الاسكندر الأكبر وتعليقات على تاريخ مانيتون[2].

ومن أهم أعماله «عن قياس الأرض» أو «مذكرات جغرافية» و«هرمس» وهذا العمل الأخير عبارة عن قصيدة شعرية جغرافية.

ولقد كان من أهم الأعمال العظيمة التي توصل إليها فلكيو الاسكندرية تلك المحاولة التي قام بها أراتوشنيس لقياس حجم الأرض وكذلك قياس الزاوية التي تصنعها دائرة كوكبات منطقة البروج مع خط الاستواء السماوي وبعبارة أخرى قياس ميل دائرة البروج[3] وكان قياسه دقيقاً بصورة تدعو إلى الدهشة.

لكن كيف استطاع أراتوسثنيس قياس الأرض؟

لاحظ أراتوسثنيس أن الشمس تكون عمودية تماماً في منتصف النهار عند سيني (أسوان) ولكنها في الوقت نفسه تكون في الاسكندرية على ٧,١٢° (سبع درجات واثنتي عشرة دقيقة) جنوب السمت، وقد استنتج من ذلك أن

---

(١) انظر، سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ١٨٢ج١٨٤.

(٢) إبراهيم جمعة، جامعة الاسكندرية والنقل عنها وتأثر العقل العربي بعلومها، القاهرة ١٩٤٤، ص ٢٥٨.

(٣) Singer, Op. Cit., P.76.

الاسكندرية على ۷,۱۲° شمال أسوان على سطح الأرض. وحيث إنه كـان يعلم أن المسافة بين هذين الموضعين كانت ٥٠٠٠ ستاديات(*) وحيث إن ۷,۱۲° هي عبـارة عن ١/٥٠ من الـدائـرة الكـاملة المؤلفـة من ٣٦٠° فقـد حسب أن محيط الأرض لا بد أن يكون ٥٠ × ٥٠٠٠ ستاديات وهـو يساوي ٢٥٠,٠٠٠ ستـاديات ولكنه غير هذا الرقم إلى ٢٥٢,٠٠٠ ستاديات حتى يجعل طول الدرجة الـواحدة ٧٠٠ ستاديات بالضبط. ومن هنا حسب أن قطر الأرض يساوي ٧٨٥٠ ميـلاً وهو حساب صحيح في حدود خمسين ميلاً تحت العجز والزيادة.

وقد ذهب أيضاً إلى أن البعد بين المدارين هو ١١/٨٣ أحد عشر من ثلاثـة وثمانين جزءاً من محيط الأرض فجعـل بذلـك الميل المـداري ألا وهو انحـراف سمت الشمس ٢٣° ٥١ ٢٠ أي ثـلاثـاً وعشـرين درجـة وإحـدى وخمسين دقيقـة وعشرين ثانية[1].

أمـا أهم عمل جغـرافي قام أراتـوسثنيس فهو المـذكرات الجغـرافية وكـانت تتألف من ثلاثة أجزاء، الجزء الأول منها مقدمة تاريخية يشرح فيها وجهات النظر الجغرافية التي سبقته ثم يمهد تدريجياً لفكرة كروية الأرض وهو يناقش النظريات القـديمـة عن حجم الأرض ونسبـة اليـابس إلى المـاء وشكـل العـالم المسكـون وحجمه والمحيط الكبير الذي يحيط بهذا العالم ونهر النيل الذي يختلف اختلافاً كبيراً عن سائر أنهار العالم؛ والجزء الثاني كان بمثـابة جغـرافية ريـاضية مؤسسـة على افتراض الشكل الدائري للأرض، وفيه حدد أراتوسثنيس المناطق الجغرافية وقام بقياسها وأسس على ذلك قياس درجة ميـل الشمس وهو الميـل الذي قـدره بـأربع وعشـرين درجة وقـد أدرك اتجاهـات جديـدة للرياح على النحـو التـالي: الأبـاركتيـوس (شمـاليـة) والبـوريـاس (شمـاليـة شـرقيـة) والأيـوروس (شـرقيـة) والأيـورنوتـوس (جنوبيـة شرقيـة) والنوتـوس (جنوبيـة) والليبس (جنوبيـة غربيـة) والزيفيروس (غربية) والأرجستيس (شمـالية غـربية)؛ ولقـد استطاع أراتـوسثنيس التمييز بين الرياح العامة والرياح المحلية[2].

(*) مقياس تقاس به المسافات عند اليونان وطوله حوالى ٢٠٠ ياردة.

(١) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٣٨.
وانظر أيضاً: Singer, Op. Cit., P.76/78.

(٢) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ١٩٢/١٩٣.

أما الجزء الثالث والأخير فإنه يتناول فيه رسم الخرائط والجغرافية الوصفية - وقد جمع فيه تقارير جميع علماء المساحة في الاسكندرية والرحالة البريين ووصل إلى النرويج ومن المحتمل أن يكون قد وصل أيضاً إلى الدائرة القطبية الشمالية[1].

ولقد رفض أراتوستنيس تقسيم العالم إلى قارات (آسيا وأفريقيا وأوربا) ولكنه قسمه بخطين متعامدين يتقاطعان في رودس وقد جمع معلومات كثيرة عن المحصولات الطبيعية وعن السكان في كثير من البلاد.

ولم يكتف أراتوستنيس بوصف تضاريس كل إقليم ومظاهره الطبيعية بل حاول أن يفسرها بفعل المياه الجارية والنيران والزلازل والثورات البركانية وغيرها[2].

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن أراتوستنيس كان فلكياً ورياضياً، وتتركز إسهاماته الفلكية في محاولة تقدير بعد القمر والشمس عن الأرض بمسافة ٧٨٠ ألف ستاديون و٨٠٤ على التوالي، كما اهتم بالتقويم وكتب بحثاً عن تقسيم الزمن إلى أقسام كل منها ثمانية أعوام.

ولعل أبرز ما قام به في ميدان الرياضة هو اختراع ما يسمى «مصفاة أراتوستنيس»[*] لإيجاد الأعداد الأولية والطريقة لذلك هي أن ترتب الأرقام في شكل مسلسل ثم يحذف الزوجي منها وكذلك كل عدد منها يقبل القسمة على ٣ ، ٥ ، ٧ ، ١١ وما يبقى بعد ذلك هو الأعداد الأولية[3].

وبالإضافة إلى ذلك كان أراتوستنيس فقيهاً وأول من أطلق عليه وصف «الفقيه اللغوي» والناقد أو النحوي، وأهم عمل قام به الفيلولوجيا وهو دراسته العميقة للكوميديا الأتيكية القديمة وهي الدراسة التي استند إليها اريستوفانيس

---

(١) Glotz, G., Ancient Greece at Work, New York, (1926), P.373.

(٢) Strabon, Geography, 1, 3, 3.

(*) «المصفاة» وهي عبارة عن آلة يعرفها الفلاحون وأصحاب الحرف والمتنبئون. انظر: تاريخ العلم، سارتون، الجزء الرابع، ص ٢١٣.

(٣) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ص ١٩٦/١٩٧.

البيزنطي (النصف الأول من القرن الثاني ق.م) وديدموس السكندري (النصف الثاني من القرن الأول ق.م).

وأخيراً كان أراتوسثنيس مؤرخاً وكتب تاريخاً للفلسفة ثم ان الجزء الأول من مذكراته عبارة عن تاريخ للجغرافية، فضلاً عن أنه كتب شعراً وكانت له ملحمة قصيرة تعرف باسم الانترنيس وفيها وصف أراتوسثنيس مقتل الشاعر هسيود والعقاب الذي نزل بقاتليه، ولكن أهم قصيدة له هي قصيدة هرمس وهي قصيدة فلكية وكانت تعتبر أفضل منظومات أراتوسثنيس ولا شك أن مثل هذه الأشعار كانت تشبع الرغبة العلمية لدى الارستقراطية البطلمية كما تشبع حبهم للكلمات المنظومة ولا شك أنها أسعدت علماء عصر النهضة ولكنها لا تجد قبولاً لدى المحدثين[1].

هكذا كان أراتوسثنيس عالماً فلكياً ورياضياً، كما كان فقيهاً لغوياً ومؤرخاً، ولقد ذاعت شهرته بفضل أرشميدس الذي أهداه بحثه، غير أن معارفه الرياضية قد تعرضت للنقد الشديد من جانب هيبارخوس (النصف الثاني من القرن الثاني ق.م.) الذي سنعرض له فيما بعد.

٨ ـ أبوللونيوس (٢٦٢/٢٢٥ ق.م) Apollonius:

يعتبر أبوللونيوس من علماء الهندسة المبرزين ويحتل المرتبة الثانية بعد أرشميدس ورغم أنه كان يصغر أرشميدس بحوالى خمسة وعشرين عاماً إلا أنه كان على علم ودراية بكل أعماله.

وإذا كان أرشميدس قد اهتم بالقياس، فإن أبوللونيوس قد شغل نفسه بالقطاعات المخروطية وحاول فهم أشكالها ومواضعها وإدراك ما بينها من علاقات وبذلك يمكن القول بأن هندسة أرشميدس تسمى بهندسة القياس، أما هندسة أبوللونيوس فتعرف بهندسة الأشكال والأوضاع[2].

ولد أبوللونيوس في برجا حوالى ٢٦٢ ق.م. ولا نكاد نعرف اسم والديه

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ص ٢٠١/٢٠٢.
(٢) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ١٦٠.

ولكن كان له ولد يحمل اسمه «أبوللونيوس الصغير» ـ ذهب إلى الاسكندرية في وقت مبكر من حياته أثناء حكم بطليموس الثالث وبطليموس الرابع، وزار برماجه أثناء حكم أتاللوس الأول (٢٥١/١٩٧)[1].

استعمل أبوللونيوس الاصطلاحات[2]: قطع إهليلجي أو (ناقص) وقطع مكافىء وقطع زائد، واشتهر بمؤلفه «القطاعات المخروطية»[3] وكان نصفه عبارة عن مسح وإعادة منظمة للنتائج التي توصل إليها من سبقوه من علماء الرياضيات وقد وصف مجال هذا المؤلف في خطاب أهداه إلى صديق له، جاء فيه أن عالماً هندسياً يدعى نوكراتيس يقيم معه بالاسكندرية هو الذي اقترح عليه تأليف هذا الكتاب ـ وأنه أتم تأليف الكتب الثمانية بأسرع ما يمكن لأن نوكراتيس اضطر إلى السفر ولم يكن هناك لذلك وقت كاف للمراجعة. وتحوي الكتب الأربعة الأولى عرضاً منظماً لمبادىء المخروطيات بينما تتناول الأربعة الأخرى عدداً من المسائل حيثما اتفق.

ومن الموضوعات الأساسية في الكتب الأولى:

أ ـ طرق عمل القطاعات الثلاثة.

ب ـ خواص أقطار القطاعات ومحاورها.

جـ ـ النظريات اللازمة لتركيب المجالات الهندسية الملموسة ولتحديد حدود الاحتمالات.

د ـ البحث في عدد المرات التي يمكن أن تتقابل فيها قطاعات المخروط مع بعضها ومحيط الدائرة[4].

ومن المسائل الفلكية التي انتبه إليها أبوللونيوس وكانت تمثل مشكلة على جانب كبير من الأهمية وكافح فيها علماء الفلك اليوناني أكثر من قرنين هي إيجاد تفسير كينماتيكي لحركات الكواكب تتفق مع مظاهرها وتحافظ عليها مثل تلك

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ١٦١.
(٢) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٣٩.
(٣) بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص ٧٥.
(٤) نفس المرجع السابق، ص ٧٥.

التي تفسر لنا التقهقر الظاهري للكواكب[١].

وإذا قارنا اريستاراخوس الساموسي وكوبرنيكوس فإنه لا يسعنا إلا أن نسمي أبوللونيوس سلف تيخو براهه.

وعلى أية حال، فإن أبوللونيوس يستحق مركزاً مرموقاً جداً في تاريخ العلوم حتى ولو ضاع مؤلفه القطاعات المخروطية، فقد مهد الطريق للرياضي هيبارخوس وبطليموس وجعل تأليف المجسطي ممكناً[٢].

٩ ـ هيبارخوس (١٦١/١٣٠ ق.م) Hipparchus:

يعتبر هيبارخوس من أعظم الفلكيين في العصر القديم؛ ولد في نيقية وكان يعمل في رودس حتى وفاته، وأقام مرصداً وأجرى بحوثاً على درجة كبيرة من الأهمية وقد عمل على توسيع دراسة حساب المثلثات بدرجة كبيرة وعن طريق هذا العلم أمكن تطبيق التقديرات العددية على الأشكال المرسومة على سطح مستو أو سطح كروي؛ وكان هيبارخوس صبوراً دقيقاً في أبحاثه، شديد العناية بالملاحظة وكان ينقل ما يلاحظ إلى غيره ولذا أطلق عليه القدماء لقب «رفيق الحقيقة»[٣].

وضع هيبارخوس علم الفلك على الطريقة العلمية التي كان لا بد فيها من قياس الزوايا والأبعاد على الكرويات[٤].

ولم يقيم هيبارخوس بكثير من الأرصاد الفلكية الدقيقة فحسب بل جمع عدداً من مدونات الفلكيين السابقة وقارن بينها ليتبين ما إذا كان يمكنه الكشف عن تغيرات فلكية يحتمل وقوعها خلال الأجيال المتلاحقة.

ويلاحظ أن هذه المدونات التي أمكنه دراستها تمتد إلى ما قبل علماء

---

(١) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، ص ١٦٧.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٦٨.
(٣) Williams, H.S., History of Science, (New York), 1909, Vol.I, P.233.
(٤) أوليري، مرجع سابق، ص ٤٠.

الاسكندرية والإغريق القدماء بل إنها شملت مدونات الفلكيين البابليين وهي أوغل في القدم[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هيبارخوس يرجع إليه الفضل الأكبر في تحسين أهم الآلات الفلكية في عصره مثل الاسطرلاب وآلات قياس الزوايا مستعيناً في ذلك التحسين بنماذج الآلات البابلية، كما أنه اخترع طريقة تعيين الأماكن وتحديدها على سطح الأرض بخطوط الطول والعرض، فضلاً عن أنه قد ساعد الفلكيين على القيام بأعمال الرصد والقياس التي يستطيعون بها تحديد مواضع البلاد الهامة بهذه الطريقة، لكن سوء الأحوال السياسية حال دون تنفيذ هذه الخطة، إلى أن استقرت الأوضاع واستتب الأمن والنظام في عصر بطليموس[2].

وقد أسهم هيبارخوس بفكرتين هامتين في علم الفلك كان لهما أبلغ الأثر في العالم، أحدهما نظرية عن تقدم الاعتدالين، والثانية هي نظرية عن حركات الشمس والقمر، وكان لها قيمة كبيرة في حساب الكسوف والخسوف.

واستطاع هيبارخوس بفضل دراساته الرياضية للعلاقات الفلكية أن يضع جداول جيوب الزوايا وأن يبتكر بذلك حساب المثلثات وأن يضع ثبتاً يشتمل على أكثر من ٨٥٠ كوكباً وكان هذا الثبت إيذاناً بظهور علم الفلك الحقيقي[3].

ومما لا شك فيه أنه استعان بالسجلات المسمارية التي جيء بها من بابل فحدد أطوال السنين الشمسية والقمرية والنجمية تحديداً لا يكاد يختلف عن أطوالها الصحيحة فقد قدر السنة الشمسية بثلثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم إلا أربع دقائق وثمان وأربعين ثانية وهو يختلف عن تقدير هذه الأيام بحوالى ست دقائق لا أكثر[4].

وحين أخذ هيبارخوس يدرس تغير مواقع الكواكب كانت أمامه نظريتان هما: الحركة اللامركزية، و«الحركة التدويرية»، وقد اعتنق بعض من سبقوه فكرة

---

(١) Singer, Op. Cit., P.83.

(٢) Heath, Aristarchus of Samos, PP. 296/7.

(٣) Ibid., P.297

وانظر أيضاً، أوليري، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٤) Heath, Op. Cit., P. 297.

نظرية الحركة التدويرية أي أنهم اعتقدوا أن كل كوكب يتحرك في دائرة صغرى مركزها يتحرك على محيط دائرة كبرى تقع الأرض في مركزها؛ أما هيبارخوس فقد أخذ بنظرية الحركة اللامركزية أي أن هذه الكواكب تتحرك في دوائر تختلف مراكزها عن مركز الأرض.

ولقد كان هيبارخوس بارعاً في التوسع في نظريته تلك فيما يتعلق بالشمس ولكنه كان أقل توفيقاً فيما يختص بالكواكب الأخرى، ومع هذا فقد كانت النظرية التي جاء بها بشأن حركة الشمس والقمر ذات فائدة كبرى من ناحية معينة، إذ كانت التقديرات التي عملت على أساسها أكثر انطباقاً على الأرصاد الواقعية من التقديرات التي عملت على أساس أية نظرية أخرى أقدم منها خاصة بحركاتها، وبذلك أمكن لهيبارخوس أن يتنبأ بالكسوف والخسوف على نحو أدق من غيره ولم يسبق إليه مثيل، ومنذ عهده أصبح في الإمكان التنبؤ بالخسوف في حدود ساعة أو ساعتين وكذلك بالكسوف ولكن بدقة أقل[١].

هكذا استطاع هيبارخوس حساب أزمنة اقتران الكواكب وميل مدار القمر عن فلك الأرض، وحدد أكبر بعد بين الشمس والأرض واختلاف موقع القمر بالنسبة للنجوم باختلاف موضع الراصد على سطح الأرض، وقدر بعد القمر عن الأرض بمائتي ألف وخمسين ألف ميل فلم يخطىء إلا في خمسة في المائة؛ ولقد توصل هيبارخوس بالاعتماد على هذه المعلومات إلى أن القول بأن الأرض مركز العالم يفسر هذه الحقائق كلها أحسن مما يفسرها فرض اريستاراخوس، ذلك أن النظرية القائلة بأن الشمس مركز العالم لا يمكن أن تثبت على التحليل الرياضي إلا إذا افترضنا أن مدار الأرض قطع ناقص وهو فرض لا يوائم التفكير اليوناني حتى ليبدو أن أريستاراخوس نفسه لم يهتم ببحثه[٢].

هكذا استطاع هيبارخوس أن يصبح أعظم الفلكيين في عصره بل وأعظم الراصدين بين علماء الأقدمين بما توفر لديه من آلات فلكية دقيقة ساعدته في نظرياته التي بحث فيها فضلاً عن دراساته الرياضية التي مكنته من اكتشاف جدولاً للأوتار والجيوب المزدوجة لنصف الزاوية، وظلت هذه مستعملة إلى أن

---

(١) Singer, Op. Cit., P. 00.83/84.

(٢) Heath, Op. Cit., P. 297 ff.

أدخل العرب النظام الهندي في الحساب بالجيوب[1].

ثالثا - العلوم الاسكندرانية في العصر الروماني:

تركزت جهود الرومان حول انشاء ما يمكن تسميته بجامعة الاسكندرية[2]، واستمرت الاسكندرية مركزاً للحركة العلمية والثقافية، ففي مجال العلم حافظت على حمل مشعل التقدم فيه وازدهرت العلوم والتي بفضلها أصبحت الاسكندرية زعيمة العالم الهللينيستي لا ينازعها في هذه المكانة منازع، وانجبت الاسكندرية علماء في مختلف الدراسات الطبيعية والرياضية والفلكية والطبية بالإضافة إلى علوم التاريخ والجغرافيا وغيرها. والآن نعرض لأهم العلوم التي ازدهرت في الاسكندرية ابان العصر الروماني مع الإشارة لأهم علمائها في تلك الحقبة الهامة من التاريخ.

١ - الطب (التشريح ووظائف الأعضاء):

سبقت الإشارة إلى أن الطب السكندري في عصر البطالمة قد أحرز تقدماً كبيراً بفضل جهود الأسرة الحاكمة وتشجيعهم للعلم وأبحاثه فكان من أهم العلماء هيروفيلوس الذي اهتم بالتشريح وكان عقلية ملاحظة ممتازة عملت على تأسيس دراسات التشريح العلمي بالمتحف السكندري، وأرازيستراتوس وكان عالماً فسيولوجياً توفر على دراسة علم وظائف الأعضاء والتشريح والمقارن للإنسان والحيوان، وبذلك كانت الاسكندرية مركزاً عالمياً لدراسة الطب بفروعه المختلفة من زمن بعيد، وكان الطلاب يلجأون إليها من كل بقاع الامبراطورية رغم وجود أعداد كثيرة من المراكز والمعاهد الطبية في ذلك الوقت.

ولقد تابع العصر الروماني دراسات البطالمة في الطب والتشريح، ولولا احتقار الرومان (وهم شعب عملي) للعلوم البحتة اللهم إلا ما له مساس بإقامة صرح الامبراطورية لحصلنا من مدرسة الاسكندرية الطبية على نتائج أكثر قيمة مما انتهت إلينا[3].

---

(١) اوليري، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٣) ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٨٩.

ويزدان تاريخ الطب في مدرسة الاسكندرية خلال العصر الروماني بأعلام كثيرين نذكر منهم: روفوس الأفسوس، ومرنيوس، وانتيلس وسورانس الأفسوسي وأخيراً جالينوس.

أ ـ ديسقوريدس (٤٠ ـ ٩٠م) **Discorides**:

كان ديسقوريدس من أهم الشخصيات التي ذاع صيتها في مدرسة الاسكندرية ولد في مدينة عين زربة Ana Zarbe بآسيا الصغرى في القرن الأول الميلادي وكان معاصراً لبليني الكبير كما كان يعمل جراحاً في الجيش وممن خدموا في آسيا الصغرى، وهذا التنقل مكنه من الاطلاع على أعشاب جديدة والتحقق من صحة ما ورد في كتب سابقيه عن المادة الطبية[١].

وضع كتاباً في العقاقير اشتمل على وصف لصنوف كثيرة من النباتات بلغ من الدقة حداً جعل منه أهم مرجع في علم النبات حتى عصر النهضة في أوربا[٢] ويشتمل كتاب الحشائس على أربعة مقالات هي[٣]: المقالة الأولى وتشتمل على ذكر أدوية عطرة الرائحة وادهان وصموغ وأشجار كبار؛ وتحتوي المقالة الثانية على ذكر الحيوان ورطوبات الحيوان: العسل Honey واللبن Milk and Dairies Products والشحم Adeps or fats والحبوب Cereals والعطاني Farinaceousherbs والبقول المأكولة Pot herbs والبقول الحريفة Sharp herbs.

وتتناول المقالة الثالثة أصول النبات Roots وعصارات Juice ونبات Herb وبذور Seeds.

أما المقالة الرابعة والأخيرة فتشتمل على ذكر أدوية أكثرها حشائش باردة وعلى حشائش حارة وعلى حشائش نافعة من السموم.

---

(١) جورج شحاته قنوا، تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط، دار المعارف، ١٩٥٨.

(٢) Singer, Op. Cit., P.98.

(٣) جورج شحاته قنواتي، المرجع السابق، ص ٩٠ ـ ٩٩.

ب ـ روفوس الأفسوس (حوالى ١٠٠ م) Rufus of Ehpesus :

يعتبر من أنصار مدرسة الاسكندرية وأحد المؤلفين في مسائل الطب وذاع صيته حوالى عام ١٠٠ ميلادية. وقد ذكر ابن النديم «أنه كان من مدينة أفسس قبل جالينوس مقدم في صناعة الطب ولم يكن في الروفسيسيين أفضل منه»[١].

أما القفطي فيذكر «انه حكيم طبائعي خبير بصناعة الطب في وقته متصدر للتعليم والمعاناة للطب وله في ذلك تصانيف وآراء»[٢].

بدأ روفوس إنشاء ما يمكن أن يسمه «علم البصريات الفسيولوجي» وهو العلم الذي يختص بدراسة العين باعتبارها آلة بصرية، وقد كان لديه معرفة دقيقة بتركيب العين، وما تزال بعض الأسماء التي أطلقها على أجزاء هذا العضو الخاص بالأبصار باقية إلى اليوم في التسميات العلمية الحديثة سواء في صورتها الأصلية أو في ترجمتها اللاتينية[٣].

ومن أهم ما قام به من أعمال هو وصف تشريح العين تشريحاً كاملاً، كما ميز أعصاب الحركة من أعصاب الحس وعمل على تعديل الطرق المستخدمة في وقف النزيف في الجراحة وكان يصف العين بأنها تشبه حبة العدس[٤] Lentil-Shaped.

جـ ـ سورانس الأفسوس (١١٦م):

كان إخصائياً في طب النساء قديماً بل وأعظم الاخصائيين في عصره ولم يفقه أحد في هذا العلم إلى أن جاء باريه Parê بخمسة عشر قرناً.

كتب سورانس رسالة في أمراض النساء والولادة وكانت على درجة عالية جداً ولا يكاد يعلوها مؤلف من المؤلفات الطبية القديمة سوى ما كتبه بقراط قديماً وجالينوس في القرن الثاني الميلادي[٥].

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ص ٤٠٥/٤٠٦.
(٢) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٢٧.
(٣) Garrison, Op. Cit., P. 30.
(٤) Singer, Op. Cit., P.88.
(٥) Garrison, Historu of Medicine, PP.30/110.

وصف، سورانس في رسائله تشريح الرحم وطريقة التوليد ويقدم نصائح عملية وغذائية لا تكاد تختلف عما يقدمه أطباء اليوم ومنها غسل عيني الطفل الحديث الولادة كما يذكر أسماء كثيرة من وسائل منع الحمل وكان يجيز الإجهاض إذا كان الوضع يعرض حياة الأم للأخطار والمتاعب[١].

د ـ جالينوس (١٣١/٢٠١م) Galen:

يحتل جالينوس في تاريخ الطب مكانة لا تقل أهمية عن مكانة بطليموس في تاريخ الفلك والجغرافيا. وكما أعادت علوم الفلك والجغرافيا في عصر النهضة النظر في أعمال بطليموس وصححتها، أعادت علوم التشريح والفسيولوجيا النظر في أعمال جالينوس وصححتها أيضاً[٢].

ولد جالينوس في برجاموم Pergamum التي كانت في وقت ما تنافس الاسكندرية باعتبارها مركزاً علمياً. اهتم بدراسة الفلسفة في مطلع حياته ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة الطب في فينيقية وفلسطين وقبرص واليونان ثم الاسكندرية حيث أجرى دراسات دقيقة في التشريح وعلم وظائف الأعضاء على عدد من الحيوانات[٣].

اشتغل جالينوس جراحاً للفرسان في برجاموم لمدة أربعة أعوام، واتجه بعد ذلك إلى روما وجذبته طبيعة الحياة فيها واختاره الامبراطور ماركوس أوريليوس طبيباً خاصاً له في حملته ضد قبائل الجرمان، وأقبل عليه أغنياء المرضى لنجاحه في صناعته وكثير من علية القوم ليستمعوا إلى محاضراته وذاعت شهرته ذيوعاً جعل الناس يكتبون إليه من جميع الولايات يطلبون إليه النصائح والتعاليم الطبية[٤]. وقد ذكره ابن النديم بقوله «ظهر جالينوس بعد ستمائة وخمس وستين سنة من وفاة أبقراط وانتهت إليه الرياسة في عصره وهو الثامن من الرؤساء الذين أولهم أسقلبيادس مخترع الطب»[٥].

---

(١) Haggard, H.W., Devils, Drugs & Doctors, New York, 1929, P.23.

(٢) بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٣) Singer, Op. Cit., P. 98.

(٤) Encyclopaedia Britannica, Vol.5, London, 1974, P.849.

(٥) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠٢.

وأشار إليه القفطي بقوله «الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس من أرض اليونانيين إمام الأطباء في عصره ورئيس الطبيعيين في وقته ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان»[1].

ضاعت معظم مؤلفاته ولكن ما بقى منها يشغل واحداً وعشرين مجلداً ضخماً دقيق الحروف، وبذلك يصبح من الصعب بل ومن المستحيل علينا دراسة كل آرائه الطبية.

امتاز تأليفه في الطب بالجمع بين المذاهب السائدة في جميع المدارس الطبية المختلفة منذ أبقراط حتى عصره، كما أنه جمع في تأثره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين ولكنه لم يكن حاصداً لإنتاج غيره وكفى وإنما تميز بعقلية نقدية مكنته من الربط بين هذه المذاهب ربطاً محكماً والتوصل في نهاية المطاف إلى مذهب متكامل في الطب[2].

وتعتبر أعمال جالينوس في التشريح أهم ما أسهم به في تقدم العلوم ويمكن تحليلها على النحو التالي: هناك أولاً كتاب «عن العظام» للمبتدئين ثم يتلوه عدة كتب للمبتدئين أيضاً، واحد عن التشريح أي تشريح الأوردة والشرايين وآخر عن تشريح الأعصاب، وهناك كتاب يورد في اختصار التعليمات التي يتضمنها كتاب «تمرينات تشريحية» عن العضلات والكتاب الأول منها خاص بعضلات وأوتار اليدين، والثاني بعضلات وأوتار الساقين والثالث بأعصاب الأطراف وأوردتها والرابع بالعضلات التي تحرك الفكين والشفتين والذقن والرأس والرقبة والكتفين، والخامس بعضلات الصدر والبطن والظهر والسادس بالأعضاء المعدية المعدة والأمعاء والكبد والطحال والكليتين والمثانة وغيرها، والسابع والثامن بتشريح الأجزاء المتعلقة بالتنفس فيصف السابع تشريح القلب والرئة والشرايين حية وميتة، ويختص الثامن بمحتويات الصدر كله، والتاسع بتشريح المخ والنخاع الشوكي والعاشر بالعينين واللسان والحنجرة وما يجاورها من أجزاء

---

(١) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ص ٨٥/٨٦.

(٢) نجيب بلدي، مرجع سابق، ص ٤٨.

والحادي عشر باللهاة وبما يسمى بالعظم اللامى وبما يتصل بها من أجزاء وأعصاب الثاني عشر بالشرايين والأوردة، والثالث عشر بالأعصاب الخارجة من المخ والرابع عشر بالأعصاب الخارجة من النخاع، والخامس عشر بالأعضاء التناسلية[1].

كان جالينوس شخصية تتوافر فيها صفات الباحث العلمي، فقد تميز بالدقة في سائر ملاحظاته كما كان يعتمد على التجارب العلمية وهذا ما يميزه عن سائر أطباء عصره، ومن أقواله «إني لأعترف بذلك المرض الذي قاسيت منه الأمرين طوال حياتي، وهو أني لا أثق.. بأي قول حتى أجربه بنفسي وعلى قدر استطاعتي»[2].

والآن نعرض لمجمل آرائه ودراساته وفي التشريح وعلم الأمراض (أو الباثولوجيا) وعلم وظائف الأعضاء أو (الفسيولوجيا) بالإضافة إلى موقفه من الغائية.

أولاً ـ دراساته التشريحية:

أجرى جالينوس عدة دراسات دقيقة في التشريح وعلم وظائف الأعضاء على عدد من الحيوانات والتي قد لا يختلف بعضها فسيولوجياً عن تركيب الإنسان.

وقد وصف بدقة فائقة عظام الجمجمة والعمود الفقري والجهاز العضلي والأوعية اللبنية والغدد اللعابية وصمامات القلب وأثبت أن القلب إذا تم فصله عن الجسم يمكن أن يظل نابضاً، وأكد بالبرهان أن الأوردة تحتوي دماً لا هواء مخالفاً بذلك سلفه أرازيستراتوس الذي ذكر تحت تأثير آراء ستراتون أن الأوردة والشرايين خالية من الدم[3].

ثانياً ـ تفسيراته الفسيولوجية:

تقوم الفسيولوجيا عند جالينوس على المشاهدة من ناحية، وعلى بعض

---

(١) بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٢) Thorndike, L., History of Magic & Experimental Science, Vol.I, New York, 1923, P.117.

(٣) Ibid., P.117.

المبادىء الفلسفية من ناحية أخرى. ولقد وصف جالينوس ببراعة ما يعرفه عن الأجهزة الهضمية والتنفسية والعصبية للإنسان، وبين هذه الوظيفة الثلاثية للكائن الإنساني، فالكبد والأوردة هي الأعضاء الأساسية لحياة الإنسان النباتية، واحتفظ القلب والرئتان والشرايين بالحياة الحيوانية، أما الخيالة الفكرية فمكانها العقل والجهاز العصبى وهي الجزء المميز للإنسان الحيوان الراشد[1].

ولقد حاول جالينوس تفسير رحلة الدم في الجسم فاعتقد أن «الكيْلوس» Chyle «مستحلب الطعام المهضوم قبل امتصاصه في الأمعاء» يمكن أن يتحول إلى دم وريدي في الكبد ويوزع عن طريق الأوردة لينمو به الجسم، ويقوم الكبد بتوزيع الدم في جميع أجزاء الجهاز الوريدي الذي يتفرع منه حيث يمر في حركة انقباض وانبساط خلال ما يسمى بالأوردة Veins[2]. ويرى أن جزءاً كبيراً من الدم الذي يدخل الجانب الأيمن من القلب يبقى في البطين فترة قليلة ليتخلص مما فيه من شوائب يقوم بنقلها الشريان شبه الوريدي والذي يعرف الآن «بالشريان الرئوي» إلى الرئة حيث تخرج مع الزفير، ويحتفظ بجزء من هذا الدم النقي للتكيف الثاني ويتم ذلك بأن يمر خلال الحاجز إلى البطين الأيسر حيث يتقابل ثانياً مع هواء العالم الخارجي القادم من الرئة عبر الوريد الرئوي إلى البطين الأيسر حيث يتحول إلى الروح الحيوانية وتقوم الشرايين بتوزيعه على الجسم[3].

هكذا فسر جالينوس رحلة الدم وسيره في الجسم، فمعظم الدم يسير في الأوردة إلى أجزاء الجسم المختلفة ثم يعود فيها أيضاً، وأن البقية الباقية منه التي تختلط بهواء الرئتين تسير في الشرايين إلى أجزاء الجسم وتعود منها في الشرايين نفسها. ويلاحظ أن جالينوس كان أول من شرح الجهاز التنفسي ووصف بعض الأمراض الخبيثة المتعلقة به مثل التدرن والسرطان والورم الوعائي، فضلاً عن أنه بحث في الأعصاب والنخاع الشوكي وعرف الأعصاب السيمبتاوية، كما

---

(١) بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٢) Singer, Op. Cit., P. 99.

(٣) Ibid., P. 100.

عرف كيف يستطيع حبس النطق بقطع عصب الحنجرة وكلها مسائل فسيولوجية من الدرجة الأولى(1).

ويذكر ثورنديك Thorndike أن جالينوس كانت لديه مهارة فائقة في معرفة أنواع الأمراض وأعراضها والعقاقير والأدوية المختلفة وقد أشار إلى استخدام البول والبراز في العلاج، وكان يعالج الأورام بوضع روث الإبل عليها وكتب ثبتاً طويلاً بالأمراض التي يمكن علاجها (بالترياق)(*)(2).

ثالثاً ـ جالينوس والغائية:

كان جالينوس باحثاً غائياً يعتقد أن كل شيء في الكون قد خلقه الله لغاية محددة، وأن الكون لا يمكن فهمه إلا على أنه تعبير عن الإرادة أو المشيئة الإلهية وقد كانت نزعته الغائية تتمشى مع الاتجاه الديني السائد في العصور الوسطى سواء أكان مسيحياً أو إسلامياً أو يهودياً.

فكل شيء يوجد في جسم الإنسان يؤدي نشاطاً معيناً لهو من إبداع كائن مفكر أبدعه بحسب خطة بحيث يكون العضو في بنائه وقيامه بوظيفته نتيجة هذه الخطة.

يقول جالينوس: «لقد اقتضت الحكمة اللانهائية للخالق اختيار أفضل الوسائل وأنجحها للوصول إلى أغراضه الخيرة وأن من الأدلة على قدرته الشاملة أنه خلق كل شيء حسن حسب الخطة التي وضعها ومن ثم حقق إرادته»(3). ولقد دفعه إيمانه بالوحدانية وبالغائية إلى رفض السحر والشعوذة، غير أنه كان

---

(1) Thorndike, Op. Cit., PP. 143/52.

(2) Ibid., P.171.

(*) الترياق هو عبارة عن معجون مركب من عدة مواد (نباتية ومعدنية وحيوانية) منها لحوم الأفاعي وكان يقصد منه القدماء مقاومة سم ذوات السموم وقد توارثت الأجيال صناعة الترياق وعلى مر السنين أخذت شهرته تزداد حتى أصبح الدواء الأعظم الذي يشفى جميع الأمراض.
انظر، المجوسي، كتاب الصناعة في الطب، ص ص ٥٢٦/٥٣٤.
وأيضاً، الأب جورج شحاته قنواتي، تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط، دار المعارف ١٩٥٨، ص ١١٤.

(3) أنظر: Galen in Singer, Op. Cit., P. 101.

يؤمن بالتنبؤ(*) (Prognosis) عن طريق الأحلام وكان يعتقد أن أوجه القمر تؤثر في أحوال المرضى، كما أنه تأثر بفكرة الأخلاط(**) الأربعة التي قال بها أبقراط، وقد اعتقد اعتقاداً راسخاً بوجود الروح وأكّد على أن النفس الحيوي تسري في الجسم كله وتبعث فيه النشاط والحيوية[1].

رابعاً ـ تعقيب:

هذه أهم آراء جالينوس العلمية ويبدو منها تأثره الواضح بالمذاهب والمدارس الطبية السابقة عليه لا سيما الطب الأبقراطي، وقد حاول جالينوس بعقليته النقدية أن يربط بين التفسيرات العلمية والمبادىء الفلسفية، ولعل فكرة الربط بين العلم والدين والفلسفة تعد ميزة خاصة قد تميزت بها مدرسة الاسكندرية.

ولقد أثر جالينوس تأثيراً كبيراً في عصره ومدنيته التي ولد بها، وفي مصر التي جاء إليها ودرس فيها وفي روما التي استقر فيها لممارسة الطب، وامتد تأثيره إلى العصور الوسطى الإسلامية والغربية حتى نهاية القرن السادس عشر[2].

أحبه المسلمون والمسيحيون لإيمانه بالوحدانية وبالغائية، وقد فقدت أوربا كل كتاباته تقريباً وذلك في أثناء الفوضى التي أعقبت غزوات البرابرة ولكن علماء العرب حفظوها لبلاد الشرق ثم ترجمت هذه المؤلفات من اللغة العربية إلى اللاتينية في القرن السابع والقرون التي تلته وأصبح جالينوس بعدئذ معترفاً به، فكان بمثابة أرسطو الطب في العصور الوسطى[3].

(*) هو القدرة على التنبؤ بكيفية نشأة المرض ووجهة تطوره وعاقبة أمره، وما إذا كان من المحتمل أن تكون الإصابة قاضية أم لا.
أنظر: سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، ص ٢٢٣.

(**) يلاحظ أن أول شرح لنظرية الأخلاط الأربعة يقع في رسالة «طبيعة الإنسان» التي نسبها أرسطو إلى بوليبوس، ومما يدعو إلى الاستغراب كما يذكر سارتون أن هذه النظرية لم يأت شرحها في رسالة الأخلاط الأبقراطية.
راج، سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، ص ٢٢٢.

(١) Singer, Op. Cit., P.101 & Throndike, Op. Cit., PP. 171/72.

(٢) نجيب بلدي، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة حـ٣، المجلد الثالث ترجمة محمد بدران ص ١١٥.

٢ ـ علم الفلك:

بلغ الفلك في العالم القديم شأناً كبيراً على يد كلوديوس وبطليموس (١٤٠/١٦٠م) ويعتبر بطليموس أحد الشخصيات البارزة في تاريخ العلم، فهو شخصية متعددة الجوانب رياضي وفلكي وجغرافي وفيزيقي.

إنه كرياضي وفلكي أتم عمل هيبارخوس ونظمه فضلاً عن أن العالم على الرغم من كشوف كوبرنيق لا يزال يتكلم في الفلك بلغته.

وتجمع الآراء على أن مولده كان ببلدة «بطليموئيس»[١] أو بطلمية هرمياس على شاطىء النيل (ومنها اشتق اسمه) وهي بلدة إغريقية في إقليم طيبة Thebais وقد قام بالأرصاد الفلكية في الاسكندرية، وفي كانوبس Canõpos القريبة منها من سنة ١٢٧ إلى سنة ١٥١، وتذهب رواية أخرى إلى أنه بلغ من العمر ثمانية وسبعين عاماً، وزعم سويداس Suidas أنه كان لا يزال حياً في عهد ماركوس أوريليوس[٢].

ويمكن التعرف على بعض الملامح المميزة لشخصيته من مقدمة «المجسطي» التي يوجه فيها الخطاب إلى صديقة سوروس Syros، وفي هذه المقدمة دفاع جليل عن الرياضيات وبخاصة الميكانيكا العلوية، غير أن هناك لمحة أخرى عن شخصيته وصلت إلينا بطريق غير مباشر في القول الشعري الآتي الذي يرجع إلى عهد متقدم «اعلم أن وجودي صائراً إلى الفناء والزوال، ولكني حين أفحص الكواكب المزدحمة في مداراتها اللولبية، تغادر قدماي الأرض واقف إلى جوار زوس ارتوي من شراب الخلود»[٣].

ولقد ذكر ابن النديم[٤] أن بطليموس هو صاحب كتاب المجسطي في أيام أدريانوس وانطونينوس وفي زمانهما رصدا الكواكب.

= وانظر: Encyclop. Britanica, Vol.5, P.850.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠١.
(٢) سارتون، العلم القديم والمدينة الحديثة، ص ٤٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٩٥.
(٤) ابن النديم، مرجع سابق، ص ٣٧٤.

أما القفطي[1] فقد أشار إلى أن بطليموس القلوذي هو صاحب كتاب المجسطي وغيره أمام في الرياضة كامل فاضل من علماء يونان كان في أيام اندرياسيوس وفي أيام الطميوس من ملوك الروم وبعد أبرخس بمائتين وثمانين سنة.

وضع بطليموس كتباً كثيرة في الفلك والجغرافيا والرياضة والبصريات وغيرها. ويمكن تحليل بعض أعمال بطليموس الهامة على النحو التالي:

أ - في الفلك:

من أهم مؤلفات بطليموس الفلكية كتاب «المجسطي» Almagest ولقد كان المخطوط الهام للمؤلف يحمل هذا الاسم الإغريقي Megale Syntaxis أي المؤلف العظيم، ولكن المترجمين العرب الذين كانوا أول من نقلوه إلى أوربا قد غيروا لفظ Megale بمعنى عظيم إلى صيغة التفضيل Megiste بمعنى الأعظم، ومن ثم صار معروفاً عند العرب باسم «المجسطي» ومنه جاءت الصيغة اللاتينية Almagestum.

والمجسطي عبارة عن موجز لعلم الفلك الذي كان معروفاً في عهد بطليموس وهو مبنى على أساس المعلومات الفلكية التي كتبها من سبق بطليموس وبخاصة هيبارخوس؛ وهو مؤلف قيم ونفيس لأنه يقدم تقريراً واضحاً وشاملاً لعلم الفلك قديماً ويكاد يمثل الوضع النهائي لعلم الفلك حتى القرن السادس عشر[2] وينقسم المجسطي إلى ثلاث عشرة مقالة: المقالة الأولى والمقالة الثانية تمهيديتان تحتويان على شرح الفروض الفلكية والطرق الرياضية؛ وتنظر المقالة الثالثة في طول السنة وحركة الشمس، ويستخدم بطليموس أفلاك التدوير Epicycles والأفلاك الخارجة المركز Eccentrics والمقالة الرابعة في طول الشهر والنظرية الخاصة بالقمر، والمقالة الخامسة في صنع الاصطرلاب والمقالة السادسة في كسوف الشمس وخسوف القمر، والمقالتان السابعة والثامنة في النجوم الثوابت ومبادرة الاعتدالين Precession of equinoxes أما المقالات من

---

(١) القفطي، مرجع سابق، ص ص ٦٧/٦٨.

(٢) Singer, Op. Cit., PP. 89/90.

التاسعة حتى الثالثة عشر فتتناول حركات الكواكب السيارة؛ وتنظر المقالة التاسعة في الأمور العامة كتركيب السيارات من جهة أبعادها عن الأرض وأزمنة دورانها ثم تنتقل إلى النظر في الكوكب عطارد.

وتبحث المقالة العاشرة في كوكب الزهرة، وموضوع الحادية عشر المشتري وزحل، وتنظر المقالة الثانية عشر في الإقامة والرجوع والبعد الأعظم لكل من المشتري والزهري، أما المقالة الثالثة عشر فتنظر في حركات السيارات عرضاً وميول مداراتها ومقادير هذه المدارات[١].

ب ـ آراؤه الفلكية والطبيعية:

ذهب أريستارخوس من قبل إلى أن الأرض تدور حول الشمس، لكن بطليموس كان يعتبر الأرض مركز الكون، وقد صور هذا الكون في شكل كري يدور مرة في كل يوم حول أرض كرية ثابتة لا تتحرك على الإطلاق، ومع أن هذا الرأي قد يبدو غريباً، فإن النظرية القائلة بأن الأرض مركز الكون قد يسرت في ضوء المعلومات الفلكية المعروفة في ذلك العصر تحديد مواضع النجوم والكواكب تحديداً أدق مما كانت تستطيعه النظرية القائلة بأن الشمس هي مركز العالم[٢].

ولقد اكتشف فلكيو العرب أن هذا النظام لا يصلح وبذلوا جهوداً كبيرة لإصلاحه وكان من أحسن هذه المحاولات كتاب «الفلك الجديد» الذي ظهر في الأندلس في القرن الحادي عشر، ولكن هذه التعديلات لم تأت بنتيجة مرضية إلا عندما أعيدا النظر في النظام كله بعد أن أثبت كوبرنيق أن الشمس هي مركز الكون وأن الأرض وغيرها من الكواكب السيارة تدور حولها[٣].

وضع بطليموس نظاماً معقداً من الدورات واللامركزيات والمتركزات ليفسر بها حركة الأجرام السماوية[٤]، واستطاع أن يكشف انحراف فلك القمر، وقاس

---

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ص ١٠١/١٠٣.
(٢) Usher, A.P., History of Mechanical Inventions, New York, 1929, P.40.
(٣) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٤٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤٢.

بعد القمر عن الأرض بطريقة (الزيغان) التي لا تزال مستخدمة إلى يومنا هذا وقدر هذا البعد بما يساوي أو يعادل نصف قطر الأرض تسعاً وخمسين مرة، وهو يعادل تقديرنا الحاضر بوجه التقريب وأن كان بطليموس قد اتبع يوسيدونيوس في تقدير طول قطر الأرض بأقل من طوله الحقيقي[1].

ومن أهم إسهامات بطليموس في ميدان علم الفلك أنه أضاف إلى ثبت هيبارخوس المحتوى على ٨٥٠ كوكباً فبلغت ١٠٢٢ كوكباً، كما أدخل تحسيناً آخر على جداول هيبارخوس عن الأوتار وتوسع في استعمال الكسور الستينية[2].

ولقد ألف بطليموس كتاباً في التنجيم يسمى بكتاب الأربعة Terabiblos ويحتوي على معتقدات شعبية كلدانية ومصرية وإغريقية وكتابات أخرى قديمة منها كتابات بوسيدونيوس. وتنظر المقالة الأولى في الأمور العامة المتصلة بالتنجيم والكواكب السيارة والمقالة الثانية في التنجيم العام والجغرافيا واثنوجرافيا النجوم، والمقالة الثالثة في النبوءات التي تصدق على الأفراد بحسب تواريخ ميلادهم والمقالة الرابعة والأخيرة في البخت[3].

وقد كان (كتاب الأربعة) من أول الكتب اليونانية التي ترجمت إلى العربية إذ نقله أبو يحيى البطريق في عهد المنصور ثاني الخلفاء العباسيين ومؤسس مدينة بغداد، ثم ترجم الكتاب مرة ثانية حنين بن إسحق وشرح هذه الترجمة على بن رضوان وكثيراً ما استخدم المنجمون هذا الشرح؛ فضلاً عن ترجمات أخرى لاتينية وإنجليزية وإسبانية[4].

ولم يكن بطليموس دقيق الملاحظة فحسب كما يدل وصفه للأجهزة الفلكية والطريقة التي انتفع بها من هذه الأجهزة، بل كان أيضاً رجل تجارب فكتابه الخامس عن «الضوء» يحتوي على مشاهدات لانكسار الضوء وقد وصف هذا الكتاب بأنه أعظم البحوث التجريبية في العصر القديم ولقد أفاد منه الفلكيون الذين كانوا على علم بمثل هذه الظواهر الانكسارية بقمر مخسوف يظهر مقابلاً

---

(١) انظر، ديورانت، مرجع سابق، ص ١٠٧.
(٢) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٤٢.
(٣) راجع سارتون، مرجع سابق، ص ص ١٣٠/١٣١.
(٤) المرجع نفسه، ص ص ١٤٣/١٤٤.

لشمس غاربة، كما تمكن بطليموس من وضع جداول لانكسار مختلف زوايا السقوط في تجارب على الهواء والماء والزجاج؛ وحاول أن يخرج بقانون من هذه التجارب[1].

وينقسم كتاب الضوء إلى خمس مقالات ضاع منها المقالة الأولى ونهاية المقالة الخامسة ويختلف هذا الكتاب في صورته عن كتاب إقليدس وذلك بما له من طابع فيزيقي بل وفسيولوجي نتج عن محاولة بطليموس تفسير الأبصار تفسيراً محسوساً، وقد كانت محاولته هذه شيئاً طبيعياً ولكنها كانت سابقة لأوانها لأن المعرفة بتشريح العين وكذا فسيولوجيتها كانت لا تزال ناقصة تماماً؛ وتتناول المقالتان الثالثة والرابعة موضوع الانعكاس وفيها دراسة للمرايا، كما تنظر المقالة الخامسة في الانكسار وهي تشتمل على جدول للانكسار من الهواء إلى الماء[2].

جـ ـ في الجغرافيا والرياضة:

كتب بطليموس مؤلفين أحداهما في الجغرافيا ويسمى «بالموجز الجغرافي» ولا يقل في الأهمية عن المجسطي وكان يشتمل على كل ما يتصل بالجغرافية الرياضية كما لخص فيه جميع ما كان يعرفه الأقدمون عن سطح الأرض ولقد ظل هذا الكتاب الإنجيل المعتبر في الجغرافيا ومن ثم كان اسم بطليموس معناه الجغرافيا في نظر الجغرافيين والفلك في نظر الفلكيين. ويتألف الموجز الجغرافي أو الدليل الجغرافي من ثماني مقالات تختص كلها بالنظر في الجغرافيا الرياضية وكل ما يحتاج إلى معرفته لرسم الخرائط الدقيقة، وتنظر المقالة الأولى في الأمور العامة وفي مقدار الأرض والمعمور وفي طرق الإسقاط على الخرائط، وأما المقالات من الثانية إلى السابعة فتشتمل على وصف منظم للعالم في صورة جداول تبين أطوال وعروض الأماكن المختلفة من كل الأقطار التي كانت له بها معرفة كافية، أما المقالة الثامنة فكانت بمثابة خاتمة فلكية[3].

أما مؤلفه الثاني فكان في الرياضة ويسمى «بالنظام الرياضي» وقد لخص فيه

---

(١) انظر، بنيامين فارنتن، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٢) سارتون، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ١٠٨/١١٠.

بطليموس كل ما يعرفه العالم القديم في الفلك، وكان أهم جزء من عمله هو صياغته للقوانين الرياضية؛ وكما يحوي المجسطي «زيجا» زمنياً وحساباً لحركات الشمس والقمر وجداول بأسماء النجوم الشمسية وحركات الكواكب كذلك يحوي كتاب النظام الرياضي زيجاً دقيقاً لقياس الأقواس، ذلك أن بطليموس قسم نصف قطر الأرض ستين قسماً أولى صغير هي التي صارت الدقائق عندنا ثم قسم كل واحدة من هذه الدقائق «أقساماً صغيرة ثانية» هي «الثواني» عندنا[1].

د ـ إسهاماته الجغرافية والرياضية:

لم تقتصر جهود بطليموس على الفلك والرياضة وإنما انسحبت على الجغرافيا والبصريات والفلسفة والموسيقى، كما سبقت الإشارة.

ولقد استمد بطليموس معلوماته الجغرافية من اراتوسثنيز وسترابون ومارنوس الصوري ويعتبر كتابه «الموجز الجغرافي» المؤلف الجغرافي العلمي الوحيد الكامل الذي لدينا من العصور القديمة، وقد كان في الأصل مزوداً بالخرائط ولكنها ضاعت منذ زمن بعيد. وكان بطليموس أول من استعمل لفظ متوازيات Parallels و«خطوط الزوال» Meridians في علم الجغرافيا وقد نجح في أن يصور على خرائطه جسماً كرياً على سطح مستو[2]، ذلك أنه قد ابتكر طريقته الخاصة في تمثيل سطح الأرض المنحني على سطح مستو، فكانت خطوط العرض في طريقة «الإسقاط» التي اتبعها عبارة عن أقواس دوائر متحدة المركز يقع مركزها في القطب الشمالي، ومن خطوط العرض الرئيسية خط استواء والدوائر المارة بثيول وردس ومروي على الترتيب، وتمثل خطوط الزوال الطولية خطوط مستقيمة تتلاقى في القطب[3]. وبهذه الطريقة أمكن لبطليموس أن يرسم كل ما كان عن العالم وقتئذ، وتعطينا الحدود التي وضعها فكرة واضحة عن مدى العالم الجغرافي في عصور الامبراطورية الرومانية.

ولقد تمكن بطليموس من معرفة حدود العالم شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً[4]،

---

(١) انظر، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٣) Singer, Op. Cit., P.95.

(٤) Ibid., P. 96.

ففي الشمال المحيط الذي يحيط بالجزر البريطانية والأجزاء الشمالية من أوربا وكذلك المناطق المجهولة الواقعة في شمال آسيا، وفي الجنوب الأرض المجهولة التي تحيط بالبحر الهندي والأرض المجهولة الواقعة جنوبي ليبيا والحبشة، وفي الشرق الأرض المجهولة التي تتاخم الشعوب الشرقية في آسيا وهي شعب سيناي (الصينيون) وشعب سيريكا وهي أرض تنتج حريراً، وفي الغرب المحيط الغربي والأجزاء المجهولة من ليبيا[1].

هكذا كانت لبطليموس خريطة من نوع خريطة أراتوستنيز تمتاز بكثير من الدقة واستفاضة المعلومات[2]، وبذلك اعتبر بطليموس في العصر الروماني الحجة في كل ما عرف من علمي الفلك والجغرافية، ومن ناحية أخرى كانت جغرافيته أساس كتاب الخوارزمي «صورة الأرض» الذي وضع فيه خرائط بطليموس لكن بطريقة معدلة[3].

بقيت نقطة أخيرة تتعلق ببطليموس هي أنه يعتبر من أوائل واضعي الموسوعات وقد كان شغوفاً إلى جانب الجغرافية والفلك بدراسة التاريخ، وله فيه جداول زمنية عن تواريخ الملوك Canon de Rois وهي سجل لتواريخ ملوك آشور وبابل وفارس وأباطرة الرومان حتى عصر انطونيوس بيوس Antoninus Pius غير أن ما كتبه في التاريخ لا يتسامى إلى ما وضع في علمي الجغرافيا والفلك[4].

٣ ـ الكيمياء السحرية:

إذا كان علم الطب قد اختلط بالفلسفة عند جالينوس كما ذكرنا من قبل، فإن الكيمياء قد ارتبطت بالفلسفة ارتباطاً كبيراً وأكثر من ذلك قد اتجهت إلى السحر والشعوذة ولذا سميت قديماً بالسيمياء.

والسيمياء هي مجموعة المعارف والأسرار التي تتعلق بتحويل المعادن

---

(١) Ibid., P. 96.

(٢) إبراهيم جمعة، جامعة الاسكندرية والنقل عنها وتأثر العقل العربي بعلومها، ص ٣١.

(٣) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٤) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٩٠.

الخسيسة إلى معادن نفيسة كالذهب والفضة، وقد مكنت هذه السيمياء الغرب من الوقوف على فلسفة اليونان ومحاول فهمها؛ وتمتد جذور الفكر السيميائي قديماً إلى الحضارات الشرقية في الصين وبخاصة في الديانة التاوية Taoism التي استهدفت الطهارة الروحية ونيل الحياة الأبدية غير أن أنصار هذه الديانة اتجهوا إلى اجراء التجارب السيميائية وحاولوا اكتشاف أوكسير الحياة[1].

وقد اتسمت أفكار السيميائيين وكتبهم بالسرية والغموض والعزوف عن التجارب الأمر الذي أدى إلى انتهاء السيميائية الصينية إلى نوع من الخرافات[2].

وقبل أن نتحدث عن الكيمياء السكندرية من حيث تطورها وتعالميها، ينبغي أن نذكر شيئاً عن التنجيم. نشأ التنجيم أصلاً في بلاد ما بين النهرين، وكان الشكل البدائي له هو التنجيم القضائي الذي يرجع إلى أوائل العصور السومرية؛ ولقد مارس السومريون فن التنجيم من شكل كبد أو أحشاء الحيوانات المقدمة قرباناً للآلهة ومن أشكال الرصاص المصهور عند صبه في الماء بالإضافة إلى أشكال أخرى كثيرة من النذر[3]. ويقوم التنجيم على مبادىء دينية مأخوذة أصلاً عن حضارات مختلفة؛ وكان يعتقد قديماً أن الكواكب ذات طبيعة مقدسة وبالتالي فإنها تؤثر على الحياة وتستطيع تغيير مجرى الأمور، ومن ثم ارتبطت النجوم والكواكب بالكائنات الحية والأشياء غير الحية على الأرض بروابط خفية وغير مرئية، وبذلك ففي استطاعة المرء مثلاً ـ بدراسة مسار الكواكب والنجوم أن يتنبأ بمستقبل الأحداث على الأرض لأنه كما يحدث في السماء يحدث على الأرض.

ولقد تأكدت هذه العقيدة البابلية والفارسية القديمة بالمذهب المأخوذ عن كتب الفارسيين المقدسة المعروفة باسم «الأفستا» والتي زعمت أن روح كل شخص حي إنما تهبط من نجم عند ولادته وتعود إليه بعد موته لتنتظر الحساب.

---

(١) Thorndike, L., Short History of Civilization, New York, P.250

(٢) يوسف أسعد ميخائيل، السحر والتنجيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٩٦.

(٣) فوربس دويكسترهوز، تاريخ العلم والتكنولوجيا ترجمة أسامة أمين الخولي، ومراجعة محمد مرسي أحمد، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧، ص ص ١٠٠/١٠٢.

ولم ينشأ التنجيم بواسطة مدارس ما بين النهرين بل عن طريق المجوس والفارسيين أيضاً الذين كونوا طائفة منعزلة في المجتمع الفارسي أخذت تقيم الشعائر الدينية وتشرح الأفستا وفلسفتها[1].

أما في بلاد اليونان فقد نشأ التنجيم أصلاً نتيجة اتصال المنجمين الكلدانيين باليونانيين، فأفلاطون[2] يشير في محاورة الجمهورية إلى معتقدات فلكية بابلية قديمة ويسجل في محاورة «تيماوس»[3] العقيدة القائلة بأن كل روح تنتمي إلى نجم معين فالكواكب والنجوم في نظره آلهة، وعلم الفلك هو المعرفة التي تلزم للحكمة والصحة والسعادة، وقد نلمس في الموسيقى ونظرية الأعداد أثر الرياضيات الإلهية التي تكشف عنها حركات النجوم.

غير أن هناك طائفة أخرى لم تقتنع بأهمية التنجيم وتأثيراته المنسوبة إلى الكواكب وعلامات البروج، وحجتهم في ذلك أنها أمور افتراضية لا تقوم على دليل أو برهان، ومن هؤلاء كارنيادس وأبيقور، بالإضافة إلى بعض فلاسفة المدرسة الرواية فيما عدا بوسيدونيوس الذي وفق بين التنجيم والمبدأ الرواقي القائل بوجود روح مقدسة تبعث الحياة في الطبيعة.

كانت المدرسة الرواقية إذن هي الداعية الأولى إلى التنجيم وان شاركتها بعض المذاهب المتأخرة في تاريخ الفكر الفلسفي كالفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة التي أسسها أفلوطين.

وانتشر التنجيم في روما وكان ذلك أمراً طبيعاً بسبب اضطراب العصر من الناحيتين الاجتماعية والروحية، واتسع نطاق التنجيم أثناء اندماج المعتقدات الإغريقية القديمة والشرقية في الفترة الهللينستية[4] المتأخرة وبذلك قدست

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٠٣/١٠٦.

(٢) Republic, Book X, 616.

(٣) Timaos, 41 e/ 42b.

(٤) Dill, Roman Society from Nero to M. Aurelius, P.435.

ولمعرفة أكثر عن أهمية الدين والتنجيم وتأثيرهما على البيئة الهللينستية انظر:

F. Cumont, Astrology & Religion Among the Greeks & Romans, New York, 1912, P.57 ff.

علامات البروج قياساً على قدسية الكواكب والنجوم باعتبارها أمور خارقة للطبيعة وازدادت بالتدريج سيطرة الكواكب على مصير الإنسان وقدره، وجاء التنجيم إلى روما من الشرق القديم وبخاصة مصر، ويقال إن كتاب «الأسترولوجومنيا» كان أول مرجع في التنجيم وكتبه اثنان هما: نخبسو وبيتوزيريس، بينما تنسبه كتب أخرى إلى مانيثون وهرمس تريسيسميجتستوس اللذين يبدو انهما قد كتبا في الكيميا[1]. وجدير بالذكر أنه ليس غريباً أن يلقى التنجيم ترحيباً في الوسط الروماني ويحظى باهتمامات الدارسين حيث إن يوليوس قيصر قد أدخل التقويم الشمسي وكذلك أسبوع الأيام السبعة فضلاً عن اعتناق الامبراطور للاهوت شمسي وبذلك تأصل التنجيم في عقول كثير من الرومان وانتقل إلى كثير من المعتقدات الشعبية غير أن الكنيسة المسيحية الأولى حاربت الجبرية التنجيمية لأنها تؤدي إلى إنكار القيم الأخلاقية والمعنوية وإن كانت تؤمن بالتأثيرات التنجيمية وبإمكان الإنسان التغلب على القوى الشريرة للنجوم والتي يسيطر عليها الشياطين لكن ذلك لا يكون إلا بالمساعدة الإلهية[2].

ولقد مهد هذا الجو الذي نشأ فيه التنجيم إلى ظهور الكيمياء السكندرية، فقد كان الكيماوي يجرب ويصف ويصنف ملاحظاته ويحاول أن يستخلص منها نتائج العناصر واتحاداتها في المركبات المختلفة المصطنعة والطبيعية، وكانت نتائجهم غالباً ما تتخذ طابعاً فلسفياً أو دينياً.

وتقوم الكيمياء السكندرية على أساس مبدأين هما[3]:

أولاً ـ مبدأ التجاذب والتنافر:

وبمقتضاه تتألف أو تنفصل جميع الطبائع الموجودة في العالم المادي؛ والتجاذب هنا ليس إلا نوعاً من التأثير السحري يتم بمقتضى مبدأ التعاطف Sympatheia[4].

والتعاطف مبدأ فلسفي مشتق أساساً من الأفكار البدائية المتعلقة بالسحر

---

(١) فوربس وديكسترهوز، مرجع سابق، ص ١٠٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.
(٣) نجيب بلدي، مرجع سابق، ص ٥٠.
(٤) L. Thorndike, A History of Magic & Experimental Science, Vol.I, 00. 84/86.

التعاطفي ويبدو أن هذه الفكرة رواقية الأصل وقد استخدمها أفلوطين في أبحاثه الطبيعية فمضمونها واحد هو الاعتقاد بأن الكون حي واحد[1].

ويتضمن التعاطف عند الرواقيين طابعاً سحرياً وكان يستخدم لتفسير مدى صحة أنواع الآلهة المختلفة الشائعة في ذلك الوقت[2].

أما أفلوطين فكان يستخدم التعاطف لتبرير صحة تنبؤات الفلكيين واعتقاداتهم وكان يميز بين نوعين من التعاطف: التعاطف التنبؤي وهو الذي تفترضه الآلهة سلفاً، فالكون كله وحدة عضوية متماسكة وإن كل جزء فيه بمثابة مرآة تعكس الجزء الآخر، والتعاطف المؤثر يرتبط بالنجوم والأفلاك كما يوجد بعيداً عن متناول العمل البشري والرغبة البشرية[3].

والمبدأ الثاني الذي تقوم عليه الكيمياء السكندرية هو مبدأ وحدة المادة الأولى ويسمح هذا المبدأ بتحول المادة وهي خالية من أي تعين إلى هذا الجوهر أو ذاك والمادة الأولى هي الرصاص الذائب أو ما يسميه كيميائيو ذلك العصر «الأسود الأول» وعند تحويل جسم معين إلى ذهب أو فضة يجب أولاً إرجاع هذا الجسم إلى المادة الأولى عن طريق بعض العمليات الكيميائية مثل التسخين والإذابة والإضافة والانتزاع ثم يضاف إلى تلك المادة الأولى أي كيفية من الكيفيات الشريفة فتصبح بذلك ذهباً أو فضة وذلك حسب طبيعة الكيفية المضافة[4].

وقد كانت هذه الطريقة في إسقاط الكاشف على المادة المراد تحويلها مثالاً نمطياً لمنهج الكيماويين السكندريين الذين برعوا في تصميم أجهزة جديدة لأبحاثهم في طبيعة المادة[5].

وتنتهي هذه الفترة التقنينية بزوسيموس[6] Zosimos الذي لخص كل قواعد

---

(١) S. Sambursky, Physics of the Stoics, New York, 1959, P.42.

(٢) J. Lebreton, Histoire de la Trinité, 8th ed., Tom. I, Paris, 1927, P.93.

(٣) أنظر: Enn. IV, 4, 30 & IV, 4, 40 & IV, 4, 41.

(٤) نجيب بلدي، مرجع سابق، ص ٥١.

(٥) فوربس وديكسترهوز، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٦) Festugière, Révélation d'Hermés Trismegiste, Paris, 1913, Tom. I, PP. 260/72.

الكيميا وراجعها وقد أوضحت كتاباته اتجاهاً دينياً قوياً يقوم على شعائر سرية وعلى تلقين طويل ينتهي فيه العالم الكيميائي إلى رؤية الإله والاتحاد به.

ويرى زوسيموس ان التحول الكيميائي لا يتم إلا بعد استعداد طويل وبعد القيام بالشعائر الدينية المطلوبة كلها وكان يتصور أن المعارف تتكون من روح وجسد ينفصلان أحدهما عن الآخر ليدخلا ثانية في تركيب جديد، كما نجد عنده[1] فكرتي الربط Fixation والحل Solution أو العقد والتحليل وتعتمدان على الوزن الدقيق وكم العناصر الأربعة.

ولقد كانت الكيميا عند الأفلاطونيين الجدد والغنوصيين تشكل جزءاً هاماً من مذهبهم الديني الفلسفي، وكان الهرامسه يستخدمون المعلومات الكيمائية المكتسبة في المعمل كرموز، واحتوى تصوفهم على عدة عوامل غريبة أقرب إلى السحر منها إلى الفلسفة، ودخلت الكيمياء السحرية في التعليم الهرمسي المكتمل عندما أصبح هذا فلسفة دينية وعندما اتجه إلى المعرفة الصوفية.

هكذا بدأ تطور الكيمياء السحرية من عصر بولوس المصري في القرن الثاني قبل الميلاد وحتى عصر زوسيموس الذي تأثر بالتفكير الهرمسي الديني والذي عاش في القرن الثالث الميلادي، وبذلك يمكن اعتبار الكيمياء السحرية مظهر من مظاهر ـ العقلية الاسكندرانية التي تتمثل بنوع خاص عند الهرامسة التي ترمي إلى استشفاف الملامح الإلهية للعالم كله[2].

وأخيراً نستطيع القول دون مبالغة أن الكيمياء العلمية الحديثة ترتكز أساساً على السيمياء، وأنها لم تكن لتتطور بدون هذا الأساس.

---

(١) جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، ط ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢، ص ص ١٢٢/١٢٣.

(٢) نجيب بلدي، مرجع سابق، ص ١٢٩.

وعن السحر والعرافة في مدرسة الاسكندرية بوجه عام يمكن الرجوع إلى:

Eliphas Levi, The History of Magic, Translated by Arthur Edward Waite, 4th edit., London, 1948, PP.176 / 78.

٤ ـ العلوم الرياضية والطبيعية:

ازدهرت في العصر الروماني بوجه عام الدراسات الرياضية والطبيعية، وانجبت الاسكندرية طائفة من العلماء في الرياضة والميكانيكا والهندسة والطبيعة وغيرها، ونذكر من هؤلاء العلماء ما يلي:

أ ـ هيرون (١٠٠م) Heron:

كان مخترعاً وصاحب مؤلفات عديدة، ولا نكاد نعرف شيئاً عن تاريخه وربما كانت شهرته حوالى ١٠٠م.

اهتم هيروبا بالمسائل العملية والترفيه باختراع اللعب البارعة أكثر مما انصرف همه إلى البحث في الرياضيات أو الفلك[١].

ألف هيرون في العدسات والميكانيكا وخواص الهواء والريح، وقد كان قسط كبير من بحوثه الرياضية متعلقاً بعلم المساحة[٢].

ومن أهم مؤلفاته: كتاب الهوائيات أو الأنفاس Pneumatica ويشمل وصفاً لكثير من الألعاب السحرية، ودرس فيه ضغط الهواء في سبع وثمانين تجربة معظمها من الحيل والألاعيب، وطبق القاعدة الخاصة «بالسيفون» على إبريق ينسكب ماؤه أو لا ينسكب حسب الإرادة[٣].

ولقد تدرج من هذه اللعب المسلية إلى صنع مضخة رافعة ومضخة لآلة إطفاء الحريق ذات مكبس وصمامات وساعة مائية، وارغن مائي معقد التركيب وآلة بخارية وكرة تقفز بقوة البخار وكرة تدور بنفس الطريقة بالإضافة إلى عدد من الحيل الأخرى.

ومن أعماله أيضاً استخدام البخار لوقف كرة في الهواء ومنعها من السقوط وجعل طائر آلي يغرد، وتمثال ينفخ في بوق[٤].

(١) Singer, Op. Cit., P. 86.
(٢) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٤٠.
(٣) Singer, Op. Cit., P. 86.
(٤) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ١٠٨.

وقد ألف هيرون كتاباً عن آلات الحرب يصف فيه المنجنيق وهو عبارة عن سلاح له القدرة على قذف الأحجار الضخمة أو الكرات[1].

ولقد بحث هيرون في كتابه (الحيل) أو الميكانيكا Mechanica أيسر الطرق والوسائل لفهم استخراج العجلات ذات التروس والقضبان والعجلات المسننة واستخدام البكرات المتعددة واللوالب وغيرها[2].

وبحث هيرون أيضاً في طبيعة الضوء وله كتاب بعنوان (المرايا) catoptrica تناول فيه نظرية انعكاس الضوء وكيفية صنع المرايا التي يمكن للناظر فيها من رؤية ظهره أو رأسه إلى أسفل، وقد أصاب علم البصريات تقدماً كبيراً على يديه من الناحية التجريبية[3] ذلك أنه بين أن الضوء ينعكس من السطوح بزاوية تساوي زاوية السقوط Angle of Incidence. ولم تقتصر جهود هيرون على علم الميكانيا ونظرياته التي خلفها أرشميدس، وإنما امتدت لتشمل الهندسة وحساب المثلثات وقد أتى بقاعدة لأضلاع المثلث يمكن تفصيلها على النحو الآتي[4].

$$\text{أ} = \sqrt{\text{س (ص − أ) (س − ب) (س − حـ)}}$$

مع العلم بأن $\text{س} = \text{أ} + \text{ب} + \text{حـ}$

وفي هندسته تظهر القاعدة التي نعبر عنها هكذا:

$$\text{حـ} = \frac{\text{ن}}{٤} \times \text{جتا} \frac{°١٨٠}{١١}$$

وفيها ن = عدد أضلاع المضلع المكون من مساحة أو الضلع س وفيها:

$$\text{حـ} = \frac{١}{\text{س}^{٢}}$$

وقد تمكن من حل المعادلات التي نرمز لها بـ:

---

(١) Singer, Op. Cit., P. 87.

(٢) ديورانت، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٣) Singer, Op. Cit., P. 86.

(٤) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ص ٤٠/٤١.

أ ك ٢ + ب ك = ح.

ولقد ترجم قسطا بن لوقا البعلبكي كتابه الميكانيكا أو الحيل إلى العربية.

ب ـ مينالاوس **Menelaus** (١٠٠ م):

من علماء الاسكندرية في أواخر القرن الأول الميلادي وهو هندسي صرف جهداً كبيراً في دراسة الدائرة وحساب المثلثات كما كتب ستة كتب في حساب الأوتار.

ويأخذ بالنظرية القائلة إذا قطع خط مستقيم أضلاع المثلث الثلاثة فإن حاصل ضرب أطوال الأجزاء الثلاثة غير المتقابلة يساوي حاصل ضرب أطوال الثلاثة الآخر[1].

جـ ـ كليوميديس **Cleomedes** (١٠٠م):

كان من علماء الاسكندرية في القرن الأول الميلادي وتابع أعمال هيرون وأبحاثه في الميكانيكا، وأشار إلى الانثناء الظاهري في القضبان أو الأجسام الأخرى كالمجاديف حين تغمر في الماء وذكر أن الشمس حتى ولو كانت تحت الأفق يمكن أن ترى في ظروف معينة، غير أنه قد أخفق في التطبيق العملي لهذا الرأي[2].

د ـ ديوفانتس **Diophantus** (٢٥٠م):

من أعلام القرن الثالث الميلادي ويدين له العلم ولا سيما علم الجبر أعظم الفضل ويقال إنه وضع كتاباً في علم العدد يتكون من ثلاث عشرة مقالة ويشتمل على حل جبري لمسائل حسابية، وقد تناول بعض المعادلات غير المعينة وشرح المعادلات المبهمة[3].

ولقد كان لعمله تأثير على الرياضيين من الهنود والعرب، وان كان البعض

---

(١) دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) Singer, Op. Cit., P. 88.

(٣) ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٢٣٢/٢٣٣.

قد ظن أنه لم يغفل أكثر من تنظيم طرق كـان يعرفهـا معاصـروه، وان مصادفـات الـزمان هي التي أبقت على أعمـاله[١]. وعثـر على كتابه بمكتبة «الفـاتيكان» في القرن السادس عشر مكتوباً باليونانية[٢].

هـ ـ بابوس Papus (٣٠٠م):

يعتبر أهم شخصية علمية في أواخر القرن الثالث الميلادي وينسب إليه عمل من أجل الأعمال العلمية هو تنظيم المسائـل الهندسيـة الموروثـة عن سالفيـه من المشتغلين بهذا العلم تنظيماً دقيقاً والتعليق عليهـا وشرحهـا. وكتب ثمانيـة كتب في المجمـوعات الـرياضيـة، ويعتبر بحق أول من قـرب إقليـدس وأبـولـونيـوس وأرشميدس إلى إفهام الناس، وكان بدوره مخترعاً ومكتشفاً لعـدة فروض مهـدت السبيل لفلسفة ديكارت[٣].

و ـ ثيون Theōn (٣٥٠م):

كـان ثيون عـالماً من علمـاء الاسكندريـة المبرزين وتلقى تعليمـه بـالمتحف وحقق كتـاب إقليدس في الأصـول وكتب شرحـاً مفصلاً على «المجسـطي» كمـا أكمل ما وضعه بطليموس من الكسور الستينية[٤].

ز ـ هيباثيا Hypathia (٤٠٠م):

من أهـل الاسكنـدريـة وابنـة الـريـاضي ثيـون وارجعت شـرح أبيهــا على المجسطي ويرجع إليها الفضل في طريقة جديدة في القسمة الستينية كانت أقرب إلى طريقة البابليين من طريقة أبيها.

أما شروحها على أبولونيوس وديوفنطوس وقانون بطليموس فقد فقدت كلها؛ وكان لها شرف مزدوج فهي أول من اشتغل بالرياضيات من النساء بصفـة عامـة،

---

(١) Ball, W.W., Short History of Mathematics, P.96.
(٢) ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٢٣٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٩.
(٤) سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ص ١٧٦.

وهي من أوائل الذين استشهدوا في سبيل العلم؛ وقد أعقب موت هوباثيا(*) فترة خمول في مدرسة الاسكندرية الوثنية الرياضية[1].

هكذا ظلت الاسكندرية منارة للعلم عدة قرون يشع منها نور العلم والعرفان وبقيت جامعتها ومكتبتها ومتحفها كعبة لطلاب العلم من كل حدب وصوب واشتهر علماء الاسكندرية ببحوثهم ودراساتهم في الفلك والطب والهندسة والرياضيات والطبيعة والنبات والحيوان والتشريح وغيرها من العلوم الأخرى ولكن تحت تأثير الاضطهاد الديني الذي وقع بين المسيحيين والوثنيين اضطر العلماء إلى الهجرة، لكنهم اتجهوا نحو الشرق مارين بمدينة الرها؛ ولما ظهر الإسلام وسطع واتسعت رقعة الامبراطورية العربية سيطرت الحضارة العلمية الإسلامية وكانت بغداد حاضرتها ومنها امتد نور العلم نحو الحواضر العربية، وعن طريق الأندلس انتقل العلم إلى أوربا وانشئت الجامعات والمعاهد العلمية في عصر النهضة الأوربية؛ وفي هذه البيئة العلمية نشأ عدد من العلماء العرب يزدهر بهم العلم في كل عصر وآن أمثال ابن الهيثم، وابن سينا والبيروني والرازي والخوارزمي والكندي والطوسي والخازن وابن حمزة والغافقي وابن البيطار والمجريطي ـ ولن نتحدث عن إسهاماتهم لأن ذلك يخرجنا عن موضوعنا إلى التطرق في موضوعات أخرى ـ وإنما يكفي أن نقول إنه لولا أعمال العلماء العرب لاضطر علماء النهضة الأوربية أن يبدأوا من حيث بدأ هؤلاء ولتأخر سير المدنية عدة قرون[2].

(*) قتلها رعاع الاسكندرية، اعتقاداً منهم بأن مثل هذا التعصب الوحشي هو من تعاليم المسيح، انظر:

Chadwick, H., The Early Church, P.171.

(1) سارتون، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(2) انظر، عبدالحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ص ص ٢٧٦/٢٧٨.



الفصل الثالث

الفلسفة في مدرسة الاسكندرية من القرن الاول حتى نهاية القرن الخامس الميلادي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

مرت الفلسفة اليونانية في تطورها بمراحل ثلاث هي[1]:

مرحلة النشأة وتمتد منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وتسمى هذه الفترة بالفلسفة السابقة على سقراط.

ومرحلة النضج والازدهار ويمثلها كل من أفلاطون وأرسطو حيث شيد كل منهما مذهباً متكاملاً يفسر أنحاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة والفن والدين. أما المرحلة الثالثة والأخيرة وتسمى بمرحلة الذبول والافتقار وتمتد من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد. ويطلق عليها اسم المرحل الهللينستية وهي مرحلة اجترار وتتميز بجمود العقل والعبقرية الإغريقية وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدل اللفظي العقيم الذي يتسم به عصر الركود، وتنقسم هذه المرحلة الهللينستية إلى فترتين، الأولى نجد فيها الرواقية والأبيقورية جوار الأفلاطونية والمشائية حوالى ٣٠٠ق.م وفيها ارتبطت نظرياتهم بالآراء السابقة على سقراط.

والثانية نلمس فيها سيطرة الفكر اليوناني على الثقافة الرومانية ثم ظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة بالإضافة إلى الأفلاطونية الجديدة وسيطرة

---

(١) أنظر، محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، جـ١، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ص ٢٥٠ ـ ٥٢.
وراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة السادسة، ص ٩.

التصوف والأفكار الشرقية على إنتاج مدرسة الاسكندرية الفلسفية.

وما يهمنا من ذكر مراحل هذا التطور هو معرفة مكان مدرسة الاسكندرية فيه وأهم خصائصها المختلفة.

ويطلق اسم مدرسة الاسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الاسكندرية والذي كانت أهم الأسماء فيه أمونيوس ساكاس وأفلوطين وأبروقلس[١]، فلقد كانت الاسكندرية مكاناً طبيعياً تتلاقى عنده المذاهب جميعاً وذلك لموقعها بين الشرق والغرب فتستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين، فهناك امتزجت الآراء والمذاهب.

يقول إنج Inge «تقابل الشرق والغرب في شوارعها، وفي قاعات الدرس بها وفي معابدها، فيها اصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية»[٢].

ولقد أحدثت هذه التسمية «مدرسة الاسكندرية» مظهرين من مظاهر الخلط أولهما الخلط بين اسم مدرسة الاسكندرية، واسم الأفلاطونية الجديدة، فهل الأصح أن يرتبط هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي وجد بها؟ وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية كما تفترض مؤلفات سيمون وماتير وفاشيرو وسانتهلير التي تشير كلها إلى مدرسة الاسكندرية حيث تتحدث عن الأفلاطونية الجديدة، أم أن الأصح أن نتجه إلى الأصل الفلسفي اليوناني فنسميها النيوبلاتونيزم أو الأفلاطونية الجديدة؟ أما الخلط الثاني الذي ترتب على هذه التسمية هو عدم التفرقة بين مدرسة الاسكندرية باعتبارها مدرسة فلسفية وبين متحف الاسكندرية أو معهدها.

ويلاحظ أن ماتير M. Matter لم يفرق بين الاثنين حيث جعل من المدرسة الفلسفية في الاسكندرية فرعاً من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف بل أقل هذه الفروع أهمية[٣]. ويستعرض ماتير مؤلفه الضخم عن «تاريخ مدرسة

---

(١) E. Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., (London 1931), P.290.
وانظر، T. Whittaker, The Néo-Platonists, P.26.

(٢) Inge, The philosophy of Plotinus, Vol.I, P.81.

(٣) M. Matter, Hisoite de l'école Alex., Vol.I, 2eme (Paris 1840), P.160.

الاسكندرية» مختلف نشاط المتحف في سائر إنتاجه العلمي من رياضة وجغرافيا وفلك وتاريخ ولغة وموسيقى ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة الفلسفية، ويذكر أن المدرسة قد توقفت في بقية العلوم منذ وقت مبكر، أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها فيها إلا من القرن الثاني على يد أمونيوس ساكاس[1].

وخلاصة القول إن ليس هناك خطأ في تسمية المدرسة التي تركزت حول أفلوطين باسم «مدرسة الاسكندرية» وذلك لأن أفلوطين نشأ في الاسكندرية التي جمعت ثقافة الشرق والغرب، فكان إذن من الضروري الربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التي نشأ فيها[2].

وهناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة الاسكندرية إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التي حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الاسكندرانية، بل لعل ما ساد الأفلاطونية الجديدة من تصوف جعلها على النقيض من الروح العلمية والتخصص الذي تميزت به علوم الاسكندرية[3]؛ ومن جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان ما، فقد وضع أفلوطين مذهبه في روما وليس في الاسكندرية، وشاعت الأفلاطونية الجديدة في أرجاء العالم اليوناني الروماني وتقبلتها الاسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى.

وعقب وفاة أفلوطين عمل كل من فورفوريوس ويامبليخوس على نشر مذهبه في جميع أنحاء العالم الروماني التي كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون في الأكاديمية وبقيت بها إلى أن جاء الامبراطور جستنيان الذي أمر بإغلاق المدارس الفلسفية عام ٥٢٩م وطرد أساتذتها بعد أن ظلت الأكاديمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام[4].

وتميزت مدرسة الاسكندرية خلال فترة من الزمان بنزعتها العلمية وبخاصة

---

(١) M. Matter, Op. Cit., P.153

(٢) انظر، فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠، ص ٣٢

(٣) أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب ١٩٦٥، ص ٣٠٠.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٠

العلم الرياضي ولم يؤثر عنها في عصرها الأول قبل الميلاد الاشتغال بالفلسفة، ولكنها منذ القرن الأول بعد الميلاد أخذت تنظر في فلسفة الأديان بوجه خاص بعد ظهور المسيحية والصراع الفكري بينها وبين وثنية اليونان والرومان وديانة قدماء المصريين فضلاً عن ديانات أخرى وافدة من الشرق مثل اليهودية والزرادشتية والمانوية[1].

وفي خضم هذه التيارات الفكرية والدينية ظهر مذهبان في الاسكندرية هما «الفيثاغورية الجديدة» التي تحاول التوفيق بين الأديان، وهذه الفيثاغورية هي الأصل الذي نبعث منه جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا[*] «في القرن الرابع الهجري» عند المسلمين، والأفلاطونية الجديدة التي تحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مع ميل إلى الأفلاطونية، وهذه النزعة هي التي رفع لواءها آخر كبار الفلاسفة في الزمن القديم وهو أفلوطين الذي سنشير إلى مذهبه في موضع لاحق من البحث.

والآن نحاول عرض أهم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في الاسكندرية كالفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية الجديدة بفروعها المختلفة.

١ ـ الفيثاغورية المحدثة:

الفيثاغورية المحدثة هي عبارة عن فلسفة انتخابية جمعت كثيراً من آراء

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدرا المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، ص ص ٨٤ ـ ٨٥.

(*) جماعة سرية تألفت في بغداد أواسط القرن الرابع الهجري، وكانوا يجتمعون سراً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة أبحاث فلاسفة الإسلام بعد اطلاعهم على أراء اليونان والفرس والهند وتعديلها على ما يقتضيه الإسلام.
وقد دونوا فلسفتهم في اثنتين وخمسين رسالة سموها رسائل إخوان الصفا وهي تمثل الفلسفة الإسلامية على ما كانت عليه في إبان نضجها.
وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعيات وتنتهي اخر الأمر إلى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله.
انظر، محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب المكتبة العلمية، ص ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
وأيضاً الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٠.

وتعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية، وتنسب الفيثاغورية قديماً إلى فيثاغورس. ومن أهم آرائهم إن الله عال على العالم أو الكون وكامن فيه، وظهرت عندهم فكرة نفس العالم التي قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية من قبل[1].

ولقد ذكروا أن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية يمكننا عند الإهابة بها أن ندعها تتنبأ بالمستقبل وتسدي النصح.

ومارس الفيثاغوريون المحدثون وأقرانهم المؤمنون من الأفلاطونيين المحدثين الدين الأورفيوسي والذي من أهم عقائده الأساسية فكرة مراقبة الروح في هذه الحياة الدنيا استعداداً لحياة الخلود، والرغبة في التطهير والدخول المقدس في الدين كشرط الخلود المبارك، وبعث الأرواح في أشكال دنيا أو عليا حسب حسنات أو سيئات الروح في الحياة الأرضية[2].

أي أنهم أشاروا إلى ضرورة تطهير النفس وتنقيتها وهي طريقة تشترك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية، فهم يرون أن حياة النفس في هذا العالم إنما هي تهيئة وإعداد للخلود ولن يكون خلاصنا من ربقة هذا العالم المحسوس إلا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما يعوق انطلاقها وتمكينها من الاتجاه إلى العالم العلوي الشريف[3].

وجمع الجانب الديني في الفيثاغورية المحدثة بين احترام التقاليد ومعتقدات الأقدمين، وبين حماس حقيقي للإصلاح الخلقي والروحانية.

وترتبط الروح بالإله عن طريق سلسلة من الرسل الذين يكونون سلماً للصعود لها، ويتحدد مصير الروح عن طريق عدالة جزئية شديدة، فنحن نختار أقراننا ونصاحب من يحلو لنا، وتشبه هذه النظرية من الثواب والعقاب نظرية الكرما(*) Karma في الديانات الشرقية القديمة[4].

---

(١) Frederick Copleston, S.J., A History of Philos., Greece & Rome, PP.190/191.

(٢) Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol.I, P.54.

(٣) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ١٧.

(٤) Inge, Op. Cit., P.54.

(*) معناها في العقيدة الهندوسية الجزاء الذي يحل بالفرد جزاء عمله وهو أن لم يتم في هذه الحياة فسوف يتم في حياة أخرى، ومن أهم المذاهب الهندية القائلة بفكرة الكرما والتناسخ: الهندوسية =

ويعتبر بلوتارخ Plurarch (٥٠/١٢٥م) خير ممثل للفيثاغورية المحدثة في تلك الفترة وذلك بسبب شهرته الزائعة فضلاً عن تنوع وتعدد كتاباته. كان ميالاً إلى فلسفة أفلاطون، لكن معظم الآراء الأفلاطونية التي تأثر بها كانت ممتزجة ببعض الآراء الفيثاغورية لا سيما فيما يتعلق بخواص الأعداد وفضائلها[١].

وكان بلوتارك قليل الاهتمام بالقضايا النظرية، ويقال إنه قد تأثر بالثنائية الفارسية القائلة بإلّهين إله للخير ويسمى (ارمزد) أو (هرمزد) وإله آخر للشر ويسمى (اهريمان) وإله الخير هو مصدر الموجودات الخيرة أما إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة، ويرفض نزعة الرواقيين المادية وبخاصة مذهب وحدة الوجود عندهم التي لا تفرق بين الإله والعالم، كما أنه لا يوافقهم على قدرهم المحتوم الذي كان يظهر له متناقضاً مع العقل والضمير الإنسانيين، فضلاً عن أنه لا يتذوق أخلاقهم المغالية التي تسيء فهم الإنسان، كما أنه يرفض إلحاد الأبيقوريين[٢].

ومما يذكر عن بلوتارك أنه كان مثالياً في عصره وذلك لأنه لم يكن يؤمن بالخرافات أو المعتقدات ولم نجد لديه مكاناً لفكرة الشياطين أو الجن كمتوسطات بين الله والعالم[٣].

ونخلص من ذلك إلى أن بلوتارك لم يهجر شيئاً من التراث الإغريقي بل نماه بما أضاف إليه من عقيدة ايزيس المصرية.

فلقد أخذ عن أفلاطون متأثراً بفيثاغورس كما سبقت الإشارة، وتأثر بأرسطو وبخاصة في تنظيم المنهج وتحديد العبارات ودقة الأسلوب.

= والجيانية والبوذية.

انظر، Radhakrishnan & Charles A. Moore, A Source book in Indian Philos., (Princenton the New Jersey, 1957), PP.27-28.

وأيضاً، The Encyclopaedia of Philos., Vol.3, art. «Karma», (New York 1966), PP.325/26.

(١) Horatio W. Dresser, A History of Ancient & Medieval Philos., New York, P.177

(٢) Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., P.312.

(٣) Ibid., P.312.

أما الرواقية فرغم معارضته لها إلا أنه كان مضطراً إلى الإيمان ببعض آرائهم النبيلة أما أخلاقه فهي مزيج من أراء أفلاطون وأرسطو، فهو يرى مع أفلاطون أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، كما أنه يتفق مع أرسطو في تعريفه للفضيلة بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط كلاهما رذيلة[1].

ولعلنا نلمس نزعة أفلاطونية انتخابية ذات صبغة فيثاغورية لدى بعض البلاغيين أمثال ماكسيموس وأبوليوس، وكلسوس الذي استخدم نظرية الشياطين ليدافع بها عن فكرة تعدد الآلهة والعبادة أو الديانة الشعبية[2]. كما كان نومينيوس الأبامي (١٦٠م) والذي يعتبر بحق طليعة للأفلاطونية الجديدة، ذات نزعة فيثاغورية محدثة كما أكّد أن مذهب أفلاطون الحقيقي لا يختلف عن مذهب فيثاغورس، وأن مذهب الأخير لا يختلف عن مذاهب حكماء الشرق من هنود وفرس ومصريين وعبرانيين، وذهب إلى ما هو أبعد من هذا فأعلن أن الفلسفة الإغريقية لم تكن إلا قبساً من التعاليم الموسوية وأن أفلاطون ليس إلّا موسى يتكلم الإغريقية.

ويلاحظ أن الفرع المصري للفيثاغورية المحدثة يتماثل أو يتطابق مع اسم «هرمس طريسمجستوس» أو ما يسمى بالمؤلفات الهرميسية تلك العقيدة المصرية القديمة التي تعارض المسيحية[3].

٢ ـ الأفلاطونية الجديدة:

من أهم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت بالاسكندرية هو مذهب الأفلاطونية الجديدة، والأفلاطونية الجديدة هي عبارة عن فلسفة دينية أو دين مفلسف[4].

وتركزت عنايتها في محاولة إنتاج مذهب فلسفي يمكن أن يلبي مطامح

---

(١) انظر، محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، مطبعة البيت الأخضر بمصر ١٩٣٨، ص ص ٢٨٤/٢٨٥.

(٢) Erdmann; History of Philosophy, Vol.I, P.214.

(٣) Ibid., P.214.

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٥.

الإنسان الروحية جميعاً عقلية ودينية وأخلاقية وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقياً للكون ولمكان الإنسان فيه وبشرحه لكيفية تحقيق الإنسان للخلاص وكيفية استعادة توازنه وحالته الأصلية المفقودة[1].

ولقد قام هذا المذهب على أصول أفلاطونية ومن هنا جاءت تسميته بالأفلاطونية الجديدة، وتمثل عناصر من جميع المذاهب فلسفية ودينية يونانية وشرقية بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة[2].

ولقد اختلفت وجهات نظر المؤرخين بصدد الأفلاطونية الجديدة، فالبعض ينكر كونها فلسفة إغريقية مستندين في ذلك إلى بعد الزمن بين العهدين ولأن مؤسسها هو أفلوطين الذي ولد عام ٢٠٥م، فهذه الفلسفة إذن وليدة المسيحية، فضلاً عن أن طابع هذه الفلسفة ليس إغريقياً بحتاً وإنما هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، كما أن مركزها كان في الاسكندرية لا في اليونان، وكانت الاسكندرية كما سبقت الإشارة مدينة عالمية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب.

والبعض الآخر يرى أن الأفلاطونية الجديدة لا تنتسب إلى العصور الوسطى لأن الأخيرة قد نشأت في أحضان النصرانية وأن فلسفة الأفلاطونية الجديدة ليست مسيحية بل هي عدوة للمسيحية، وعلى ذلك فمن الأولى أن تعد فلسفة يونانية[3].

ولم تكن فلسفة الاسكندرية أو الأفلاطونية الجديدة أصيلة كل الأصالة بمعنى أنها لم تكن مبتكرة لمعان جديدة أو لمذاهب متكاملة، وإنما قد تميزت بمظاهر أخرى لها طرافتها وذلك لأن الاسكندرية كانت مركزاً لانتشار المعاني الفلسفية وانتقالها ومركز تحولها أيضاً، فضلاً عن ميزة الجمع بين المعاني

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢، ص ٥٣.
وأيضاً: The Encyclopaedia of Philos. art, «Néo-Platonism., Vol.5, (New York 1977), P.473ff.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

(٣) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ٢٦٦.

الفلسفية من جهة، والقيم الدينية من جهة أخرى، وهذا ما يسمى بالتوفيق والتلفيق(*)(١).

أي أن فلسفة الاسكندرية أخذت من أفلاطون وأرسطو والرواقية فهي على هذا الأساس تعد نهاية الخط الذي يبدأ من أفلاطون وينتهي عند تحول الرواقية ماراً بأرسطو والرواقية في نشأتها.

ولقد اتسمت الأفلاطونية الجديدة بميزتين هما: الذاتية المطلقة بالإضافة إلى تأثرها منذ البداية بالتجربة الدينية وبخاصة التجربة الصوفية، وهاتان الميزتان لا نكاد نجدهما في الفلسفة اليونانية بالمرة(٢).

أما عن مدى تأثر الأفلاطونية الجديدة بالروح الشرقية، فهذه مسألة اختلفت حولها وجهات النظر، فمن المؤرخين الذين أكدوا على أهمية المؤثرات الشرقية في الأفلاطونية الجديدة فاشيرو Vacherot ومن المنكرين لها زيلر Zeller.

يؤكد فاشيرو على أهمية المؤثرات الشرقية وبخاصة عند أفلوطين الذي يدل انتمائه إلى التراث الأفلاطوني دلالة واضحة على أهمية هذه المؤثرات وتأثره بالروح الشرقية الأصيلة وذلك لأن أفلاطون قبله كان يتحدث اليونانية إلا أن

(*) التوفيق أو الانتخاب Eclecticism هو الجمع بين الآراء والمذاهب المختلفة ومحاولة التأليف بينها لتكوين مذهب واحد متماسك الأجزاء مثال ذلك مذهب المدرسة الاسكندرانية، ومذاهب الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية وكذلك مذهب فكتور كوزان من فلاسفة القرن التاسع عشر.
أما التلفيق Syncretism فيقابل التوفيق وهو بمثابة نزعة فلسفية بعيدة عن الروح النقدية وترمي إلى جمع مصطنع بين أشتات من أفكار أو دعاوى غير متلائمة لتكوين مذهب واحد كالغنوصية والمانوية.
فالفارق بين التوفيق والتلفيق هو أن الأول يتعمق في بواطن الأمور ويحرص على التنظيم الدقيق، أما الثاني فيقتصر على النظر في ظواهر الأشياء نظراً سطحياً.
انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص ص ٣٣٦/٣٦٥.
وأيضاً، المعجم الفلسفي، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩، ص ٥٤.

(١) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، ص ٦٢.

(٢) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ص ١١٤/١١٥.

تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح[1]،

والـذين يؤكدون على أهميـة المؤثرات الشـرقية في الأفـلاطـونيـة الجـديـدة يـذهبون إلى أن فكـرة الفيض أو الصـدور(*) Emanatio مثـلاً هي فكـرة شـرقيـة مـأخوذة أسـاساً عن المـذاهب الفارسيـة والهنديـة، وإن كانت تبـدو بصورة أكثـر وضوحاً في بعض المذاهب الهندية، رغم أن أفلوطين القائـل بها لم يسـافر إلى الهنـد ولم يلتق بأي من الأفكـار الشرقيـة ولم يختلط أساسـاً بـالبيئـات الشـرقيـة الحقيقية، إلا أن هذا لا ينهـض دليلاً ضد تأثره بالروح الشرقية، فقد وجدت هذه العناصر الشرقية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد على وجه الخصوص وانتشـرت في جميع الأوساط الشرقية المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي في مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقيـة في تلك الأوساط[2].

فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية الجديدة بالأفكار الشرقية.

أما عن الصلة بين المذهب الأفلاطوني الجديد والديانات الأخرى كاليهوديـة والمسيحية فتلك مسألة سنتناولها في الفصل الخاص بالصلة بين الـدين والفلسفة في مدرسة الاسكندرية.

ويعتبر أمونيوس ساكاس (١٨٥/ ٢٥٠م) هو مؤسس هذا المذهب، ولقد ولد من أبـوين نصرانيين، وكـان في مطلع حيـاته حمـالاً ΣακκoØopos ولهذا سمى بـالسقا أو الحمـال Σακκᾶς. ويعد أول المعلمين الاسكنـدرانيين الذين حـاولوا التوفيق بين تعليم أفلاطون وأرسطو، ويبدو أنه تـوفى حوالى ٢٤٢م ولم يتـرك لنا أي كتابات أو أعمال.

وأكبر مؤيديـه والمنتصرين لمـذهبه تلميـذه وخليفته أفلوطين (٢٠٥/ ٢٧٠م) وربما يعتبر الأخير هو مؤسس المذهب الأفلاطوني الجديد[3].

---

(١) E. Vacherot, Histoire Critique de l'école d'Alex., (Paris 1846), P.113.

(*) للباحث رسالة ماجستير غير منشورة بعنوان «نظرية الفيض عند أفلوطين» مكتبة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية عام ١٩٨١.

(٢) عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١١٥/١١٦.

(٣) A.H. Armstrong; An Introduction to Ancient Philos.; (London 1957) PP. 175/77.

ولقد قدر لهذا المذهب أن يتشكل في سوريا وروما واثينا بعض التشكل مع الحفاظ على الطابع الصوفي المميز له في كل مكان.

ففي روما اتخذت الأفلاطونية الجديدة على يد زعيمها «فورفوريوس الصوري» شكلا قل فيه الاعتماد على التصوف وامتاز بالوضوح لأنه كان منطقياً[١]، أما في سوريا فقد زادت حدة النزعة الدينية في الأفلاطونية الجديدة وازدادت غموضاً على يد كل من «نومينيوس» و«يامبليخوس» أما أبروقلس فيعتبر خير ممثل للأفلاطونية الجديدة في اثينا حيث اشتد العداء بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية واشتدت حماستها للموسوية والوثنية[٢].

والان نتناول عرضاً مفصلاً لأهم الاتجاهات الفلسفية المختلفة في مدرسة الاسكندرية كالاتجاه السوري عند نومينيوس ويامبليخوس واتباعه، والاتجاه الروماني لدى فورفوريوس الصوري بالإضافة إلى الاتجاه الاثيني عند أبروقلس ومدرسته، وقبل عرض هذه المذاهب أو الاتجاهات الفلسفية، سنفصل القول في مذهب أفلوطين الفلسفي باعتباره مؤسساً للمذهب الأفلاطوني الجديد.

أولا ـ أفلوطين والافلاطونية الجديدة:

مقدمة:

سبقت الإشارة إلى أن أمونيوس ساكاس هو الذي وضع ارهاصات المذهب الأفلاطوني الجديد وإن كان لم يترك لنا أي كتابات يمكن أن تلقى الضوء على خصائص هذا المذهب، أما أفلوطين تلميذه وخليفته هو الذي حمل لواء هذا المذهب بما تركه لنا من مجموعة رسائل عرفت بالتساعيات.

وقبل أن نتحدث عن مذهبه الفلسفي ينبغي أن نعطي ولو لمحة سريعة عن مميزات عصره وهو القرن الثالث الميلادي.

يصف إميل بريبه E. Bréhier هذا القرن «بأنه قرن الاضطرابات حيث شهد

---

(٢) F. Copleston, S.J., Op. Cit., PP.216/17.

(٣) Ibid., P.217.

انهيار الوثنية والحضارة القديمة، كما وقعت فيه سلسلة من الحروب والنكبات كالطاعون والجوع مما أفقر الامبراطورية الرومانية وانهكها، كما أن الحكم قد تركز في أيدي جماعات بربرية تجهل الفلسفة والآداب والعلوم وتتنكر لها»[1].

ويذكر فريرو G. Ferrero أن الانحطاط أو التدهور عم جميع مرافق الحياة في الفلسفة والقانون والأدب، كما أن الدين الوثني الذي كان أساساً للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية دخل في دور الاحتضار، وطغت الديانات الشرقية(*) وتشابكت الشعوب والديانات والحضارات والعادات في وحدة غريبة»[2].

فمن الناحية السياسية تميز هذا القرن بكثرة الانقسامات السياسية والتنازع حول العرش، وتدخل الجيوش في هذه المنازعات السياسية يعين الأباطرة ويعزلهم أو يقتلهم حسب ولائهم وتوزع أهوائهم، وكان للمصريين موقف يكاد يكون موحداً في أثناء ذلك كله هو مناصرة كل من يدعى العرش ويثور على السلطة المركزية في روما، والسبب الرئيسي لموقف المصريين هذا هو كراهيتهم الشديدة للحكم الروماني[3].

ومن الناحية الدينية فقد شهد هذا العصر تزعزع الاعتقاد في جماعة الآلهة الإغريقية البسيطة والاتجاه نحو عبادات شرقية اكثر ازدحاماً بالعواطف مثل عبادة سيبلي Cybele الأم العظيمة في آسيا الصغرى، أو الإله الفارسي مثرا Mithra أو الآلهة المصرية ايزيس Isis بالإضافة إلى انتشار فكرة القضاء والقدر فيما يخص

---

(١) E. Bréhier; The Philosophy of Plotinus, Trans. by Joseph Thomas, (Chicago 1958), P.13.

(*) أشار فرانز كومونت إلى هذه الديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية ونظريتها الثنائية في الخير والشر، وتفرقتها بين الروح والمادة وعبادة ميثرا إله الشمس في فارس والبوذية الهندية، ويذكر أن الأقطار التي جاءت منها هذه الديانات هي مصر وسوريا وفريجيا وفلسطين.

انظر: F. Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism: (Dover 1956), P.142 ff.

(٢) G. Ferrero: La Ruine de la Civilisation antique, (Paris 1921), P.43.

(٣) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٥، ص ١٩١.

الأحداث الخارجية، أدّى بدوره إلى تصوير الحظ في شكل آلهة[1].

ولقد صور كومونت Cumont كما سبقت الإشارة حالة الفوضى الدينية في العالم القديم قبل قسطنطين بقوله: «لنفترض أن المؤمنين في أوربا الحديثة قد هجروا الكنائس المسيحية ليعبدوا الله، والبراهمة ليتبعوا تعاليم كونفوشيوس أو بوذا Budhha أو لتطبيق مبادىء الشنتو Shinto، ولنتصور أنه قد حدث اختلاط عظيم بين شعوب العالم أجمع، وراح فقهاء العرب وعلماء الصين وكهنة اليابان والبوذيون Bonzes ولاموات التبت وعلماء الهندوس يبشرون بالجبرية وعبادة السلف وتألية الملوك، والتشاؤم، والخلاص عن طريق الفناء.

إنها فوضى يقوم فيها كل الكهنة بإنشاء معابدهم ذات الأشكال الغريبة وممارسة الطقوس المختلفة فيها، مثل هذا الحلم سوف يعطينا صورة دقيقة إلى حد ما للفوضى الدينية التي كانت ضاربة أطنابها في العالم القديم قبل حلول عهد قسطنطين»[2].

ويجد ترتليان Tertullian في حالة العالم هذه تأييداً لما كان يتراءى له من أحلام كئيبة حيث يقول: «إن هذه الحالة تهدد العالم كله بمصائب فظيعة وتسود روح التشاؤم في الأدب الوثني»[3].

كما يقول كيبريان Cyprian في تفنيده للتهمة التي تقرر أن المسيحيين هم سبب الطاعون والمجاعة والقحط وأنهم عاثوا في الأرض فساداً:

«يجب أن تعرفوا أن العالم قد شاخ وذهب مجده السابق، فهناك تناقص في الأمطار وحرارة الشمس، وقاربت المعادن على النفاذ كما يتناقص الفلاحون في الحقول، والبحارة في البحار، والجنود في المعسكرات، والأمانة في الأسواق، والعدالة في ساحات القضاء والوفاق في الصداقات، والمهارة في الفنون والأخلاق في السلوك»[4].

---

(١) انظر، وليم لانجر، موسوعة تاريخ العالم، أشرف على الترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، ص ص ١٩٨/١٩٩.

(٢) F. Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism, P.196 ff.

(٣) Tertullian, Apol. P.32.

(٤) Cyprian, Ad Demeter, P.3.

ولقد ترتب على اتصال اليونان بالشرق أن آمن أكثر الفلاسفة بالتنجيم، وفي خضم هذه الفوضى انحلت الأخلاق واضطرب الفكر، ومن ثم كان من الطبيعي في مثل هذا الجو من القلق والاضطراب أن تسعى بعض العقول وراء السعادة في عالم غير هذا العالم وتبحث في الفلسفة عن طريق للخلاص والتحرر، ومن ثم لم يكن قصد أفلوطين كما سنرى - أن يعلم تلامذته حقائق بقدر ما كان قصده إعدادهم لحياة سعيدة بعيدة عن الشهوات والملذات وذلك لأن أفلوطين فيلسوف ومتصوف في آن واحد.

وعلى أي حال، فإن ظروف هذا القرن وملامحه المختلفة هي التي ساعدت على نشأة الأفلاطونية الجديدة، وأن أفلوطين لم يكن سوى نتاج عصره.

وصفوة القول إن الملامح الشاحبة للقرن الثالث الميلادي هي اندماج المعتقدات الدينية، وتغلغل العادات الشرقية، ونمو الخرافات أو الأساطير، واحترام ما هو قديم، والتعديلات الوثنية شبه الواعية في الأخلاقيات القديمة، والفردية الشديدة في الحياة التأملية، إنها ظواهر يمكن تفسيرها في القوميات التي نشأت عن سياسة الدولة الرومانية وعن نظام العبيد الروماني، كما لعب العامل العنصري دوراً حاسماً في الحركات الدينية في ظل الامبراطورية وساعد على هزيمة التقاليد والآمال التي ارتبطت بالأفلاطونية المحدثة بعد موت أفلوطين[١].

وبعد أن قدمنا عرضاً موجزاً عن خصائص القرن الثالث الميلادي والتي سبقت الإشارة إليها من قبل ينبغي أن نعرض لمذهب أفلوطين السكندري، والواقع أنه قبل الحديث عن المذهب قد جرت العادة أن نعطي موجزاً عن حياة الفيلسوف وأهم أعماله ومنزلته في عصره.

١ - حياة أفلوطين ومنزلته في عصره:

بلغت الأفلاطونية المحدثة أوجها في القرن الثالث الميلادي وبخاصة عند أفلوطين الذي يعتبر أكبر شخصية جاءت بعد أفلاطون وأرسطو قديماً وكان أثره

---

(١) W.R. Inge, The Philosophy of Plotinus, 3rd. edit., (London, 1971), P.28.

عميقاً على المفكرين الذين جاءوا من بعده مسيحيين ومسلمين[1].

ويشتق اسم أفلوطين πλωΤῖνος من الفعل (بليو) أو (بلوو) ومعناها أبحر، يبحر، ومن ثم فإن الكلمة بلوتينوس معناها لغوياً المبحر Swimmner أو المسافر بالبحر.

فأفلوطين هو تاريخياً المسافر من الشرق إلى الغرب والذي يبلغ في نهاية المطاف روما عاصمة الغرب ليستقر فيها، دون أن يؤدي هذا الاستقرار إلى نسيانه للشرق أو حتى إهماله للمصادر الشرقية لإلهامه الفكري، وهذه المصادر هي مصر التي ولد عاش فيها وآسيا التي سافر إليها[2].

أما عن حياة أفلوطين وتكوينه الفكري فليس هناك إشكال بصدد مولده ومماته، لكن الإشكال يقوم بصدد مكان ميلاده وأسرته ووطنه.

ويعتبر فورفوريوس الصوري هو الذي نشر حياة أستاذه أفلوطين مع التساعيات وذلك بناءً على ما عرفه من أفلوطين نفسه وما قد عرفه من أحداث هذه الحياة وتعليم أفلوطين ابتداءً من وجوده معه وتلمذته عليه، أي ابتداء من عام ٢٦٣ حتى وفاة أفلوطين عام ٢٧٠م، بالإضافة إلى ما تم بينهما من اتصالات في الفترة الأخيرة وما عرفه من أصدقاء أفلوطين الذين كانوا معه وقت وفاته.

ولد أفلوطين حوالى ٢٠٥م في مدينة ليقوبوليس Lycopolis(*) أي أسيوط حالياً بمصر العليا[3]. ولم يذكر شيئاً عن أسرته ووطنه[4] وذلك لأنه كان يخجل

---

(١) A. H. Armstrong; An Introduction to Ancient Philosophy (London 1957) P.175.

(٢) نجيب بلدي، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، مجلة كلية الآداب، المجلد الثامن والعشرون، مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٨٠، ص ٣٢.

(*) عرفت ليقوبوليس عند اليونان (ليكونبوليس «أي مدينة الذئب وهو الحيوان المقدس الذي كان يرمز لإلهها الرئيسي، وكانت منذ أقدم العصور عاصمة للأقليم الثالث عشر وكان معبودها الرئيسي هو الإله (وب واوت) Wepwawet ويرمز له بابن آوى، وكان وب واوت، أو فاتح الطريق ذو قربة كبيرة مع أنوبيس كما كان يمثل على شكل ذئب واقف أو ذئب برأس إنسان كما كان يلبس درعاً يحمل أسلحة.

انظر: P. Hamlyn; Egyptian Mythology, (Italy 1958), P.58

(٣) Plotinus, The Six Ennéads, Translated by S. Mackenna, The Introduction, (Chicago 1952).

وانظر: The Encyclop. of Philosophy, Vol.5, (New York 1972) PP.351-52.

(٤) Porphyry; Vita Plotini, P.2.

لوجوده في جسم[١]، كما أن التحديدات الجغرافية والعائلية لم تكن لها عنده أهمية كبرى من حيث هو مفكر[٢].

عاش أفلوطين في ليقوبوليس وتعلم بها حتى سن العشرين تقريباً، وعندما بلغ الثامنة والعشرين من عمره، أي حوالى ٢٣٢م اتجه إلى الاسكندرية، وهناك أخذ يختلف إلى أساتذتها حباً للفلسفة وطلباً لدراستها، إلا أنه لم يجد معلماً يرضيه ويروي ظمأه إلى أن قدمه أحد أصدقائه لسماع الفيلسوف أمونيوس ساكاس وما أن انتهى سماعه حتى صاح قائلاً: «هذا هو الرجل الذي كنت أطلبه أو أبحث عنه»[٣] ومن ثم لزمه أحد عشر عاماً تعلم عليه الفلسفة اليونانية وأكمل معرفتها على وجه التمام الى الحد الذي قرر عنده أن يسافر إلى الشرق لكي يحصل حصولاً مباشراً على الفلسفة التي كان يمارسها الفرس، وعلى تلك التي كان ينادي بها حكماء الهند.

أما عن أمونيوس ساكاس فكان مصري الأصل، يوناني التكوين والتفكير، مسيحي مرتد، علم نفسه بنفسه، وبدأ حياته كحمال، وأثر على أفلوطين بعمق، ولا نكاد نعرف شيئاً عن محتوى فكره، إلا أنه قيل عنه أنه ربط بين فكري أفلاطون وأرسطو ومن ثم استطاع أن يؤلف كتاباً يوفق فيه بينهما، ولعل فكرة الارتباط بين أفلاطون وأرسطو سمة بارزة سنلاحظها بوضوح في فلسفة أفلوطين[٤].

وعندما جاوز أفلوطين التاسعة والثلاثين من عمره أي حوالى ٢٤٣ أو ٢٤٤م، سافر إلى الشرق في الحملة العسكرية التي نظمها الامبراطور جورديان الثالث Gordian III امبراطور الروم ضد الفرس بقيادة سابور Sapor وذلك بقصد الوقوف على الأفكار الفارسية والتعرف على أصول الحكمة الهندية، ولكن

---

(١) A. H. Armstrong; Plotinus, First Edit., (London 1953); P.11.
وأيضاً: A. W. Benn, History of Philos. (London & Watt's & Co.) P.139.

(٢) نجيب بلدي، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، ص ٣٣.

(٣) T. Whittaker; The Néo-Platonists, 2nd. Edit., (New York, 1970), P.28.
وانظر، Encyclopaedia Britannica, Vol.18, (U.S.A. 1964) P.81.

(٤) A. H. Armstrong, An Introduction to Ancient Philos., P.177.

عندما انهزم الجيش الروماني وانتهى الأمر بمقتل الامبراطـور الرومـاني جورديـان في العراق «بلاد مـا وراء النهرين» على يـد أحد ضبـاطه ويـدعى «فيليب» الذي أصبـح امبراطـوراً للرومـان من بعـد، لاذ أفلوطين بـالفـرار متجهـاً إلى أنـطاكيـا Antioch في شمال سوريا على البحر المتوسط، ومنها مباشرة إلى رومـا وهو في الأربعين من عمره، وهناك في روما أسس مدرسته وعمل بها مرشـداً ومعلماً بقيـة حياته[١].

ولقد جمعت المدرسة كثيراً من المريدين المخلصين ذكوراً وإناثـاً من سائـر الشعـوب ومختلف المهن والـطبقـات، وكـان من بين تـلامـذتـه المعجبين بـه الامبراطور جالينوس وزوجته الامبراطورة سالونين[٢].

مـكث أفلوطين في روما عشر سنوات دون أن يكتب شيئاً ولسنـا ندري على وجه الدقـة لِمَ لَمْ يعد أفلوطين إلى الاسكنـدرية، وآثـر الذهـاب إلى روما؟ مـن الجائز أن يكون قد أحس بأنه تلقى من أمونيوس ساكاس كـل ما يمكنـه أن يلقنه إيـاه، أو أن يكـون قد رفض أن يؤسس في الاسكنـدرية مـدرسة تنـافس مدرسـة أمونيوس أستاذه ومعلمه، فآثر التوجه إلى مـركز ثقـافي آخر لا يقـل عنها أي عن (الاسكندرية) أهمية وهو روما[٣].

وكان هدف أفلوطين من المدرسة أن تكون نبراساً يهدي النفوس إلى التقوى والصلاح فكان يصرف تلاميذه عن الاشتغال بالسياسة وأمور الدنيا ويحملهم على حيـاة من الزهـد والتقشف توصـل إلى شفـاء النفس وذلـك بـالتجـرد عن جميـع العـلائق وإماتـة الشهوات[٤]، وذلـك لأن أفلوطين قد أعـاد إلى الفلسفـة سمعتهـا الـطيبة بـأن عـاش معيشـة القـديسين وسط تـرف رومـا ورذائلها، فلم يكن يعني بجسمه بل إنه كان يخجل لوجوده في جسم كما سبقت الإشـارة، على حد قـول

---

(١) T. Whittaker, Op. Cit., P.27ff

(٢) F. Copleston, S.J., A History of Philos., Vol.7, P.207.
وانظر، A. H. Armstrong, Op. Cit., P.178.

(٣) W. R. Inge, Op. Cit., P.116.

(٤) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليـونانيـة، مطبعـة دار الكتب ١٩٣٥، ص ص ٣١٩/٣٢٠.

فورفوريوس تلميذه وخليفته[1].

ومن الأدلة المعبرة عن احتقاره لجسده أنه رفض أن يقف أمام المصورين بحجة أن جسمه أقل أجزائه شأناً، فضلاً عن أن المصور لا يزيد بصورته على أن يثبت ظلاً لظل[2] إن ذلك يدل وحسبما يرى أفلوطين نفسه أن الفن يجب أن يهتم بالروح لا بالجسم.

ولقد حرم على نفسه أكل اللحم، ولم يأكل من الخبز إلا قليلا، أي أنه كان نباتياً يقتصر في طعامه على الحبوب والفواكه والخضروات وكان بسيطاً في عاداته، رحيماً في أخلاقه، بعيداً كل البعد عن العلاقات الجنسية، وكان تواضعه هو الخليق بالرجل الذي يرى الجزء في ضوء الكل.

ويذكر فورفوريوس أنه لما حضر أوريجين درسه علت وجه أفلوطين حمرة الخجل، وأراد أن يختتم محاضرته فقال: «إن تحمس المحاضر يزول حين يشعر بأن مستمعيه لا يجدون ما يتعلمونه منه»[3].

وكان أفلوطين في حياته محبباً إلى النفوس، مقرباً من العظماء، فكان الامبراطور جالينوس ينزله من نفسه منزلة سامية، ويقدره أعظم تقدير حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقة كمبانيا Campania في إيطاليا ليقيم عليها مدينة فاضلة Utopia تحكم على مثال ما ارتأى أفلاطون في الجمهورية وكان يريد تسميتها بلاتونوبوليس πλαΤωνοπολἱs، إلا أن المشروع لم يكتب له النجاح وذلك لأن القيصر قد فهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد أن يحقق مدينة أفلاطون المثالية التي لم تتحقق منذ ستة قرون[4].

ولقد عهد إليه فريق كبير من علية القوم بالقيام على تربية أولادهم فضلاً عن أفواج الشبان التي كانت تؤم بيته وتحضر مجلسه، ويبدو أن هذا التأثير من جانب

---

(١) Prophy., Vita Plotini, P.14.

(٢) Ibid., P.14.

وانظر: فورفوريوس الصوري، ايساغوجي، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المقدمة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢، ص ١٤.

(٣) Proph., Vita Plotini, P.14.

(٤) T. Whittaker, Op. Cit., P.29.

أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصيته حيث تميز بسمو خلقه، ونفوذ بصيرته من حيث قدرته الثاقبة على معرفة الرجال، كما تميز أيضاً بالعفة، فأخذ نفسه بالزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران البدن فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره إليه الحاجة اضطراراً، ولم يكن يبح لنفسه من الطعام إلا ما يقيم أوده[1].

ويذكر فورفوريوس قصصاً غريبة عن حياة أستاذه أفلوطين من حيث أنه كان يمتلك معرفة فائقة عن الأرواح، كما كانت له بصيرة نافذة في الطبائع البشرية حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم بمستقبلهم إما فشلاً أو نجاحاً[2].

ويصوره فورفوريوس على أنه قديس الفلسفة وهو وصف مبالغ فيه، ولكنه مع ذلك نجح في تصويره على أنه (الخبير) أو (الماهر) The Adept أو الرجل الذي حقق الرؤية الكاملة، كما كان له تأثير ساحر وعطف عظيم، فقد عبده مريدوه وتلامذته وتابعوه لأنه كان يساعدهم مساعدة روحية، ويقال إنه استطاع أن ينقذ فورفوريوس من الانتحار وذلك بنصيحة عاقلة[3].

ويذكر المؤرخون أن أفلوطين لازمه مرض لفترة طويلة من حياته إلى أن توفى عام ٢٧٠م، في مدينة كمبانيا[4] عن ست وستين عاماً.

وكان آخر ما نطق به أفلوطين وهو على فراش الموت لصديقه Zethos هذه الكلمات: «والآن سأسعى جاهداً لكي يرتفع الجانب الإلهي في إلى ما هو إلهي في العالم أو الكون» وبعبارة أخرى «تعود النفس إلى بارئها»[5].

ولم يعرف العرب كثيراً عنه ولكن يعرفون مذهبه ويطلقون عليه مذهب

---

(١) Horatio W. Dresser, A History of Ancient & Medieval Philos., New York, P.183.
وانظر، أحمد أمين وزكي نجيب، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٢) K. Jaspers; the Great Philosophers, The Original Thinkers, Vol.2, Trans. By Ralph Manheim (U.S.A. 1966) P.39.

(٣) A. H., Armstrong, Op. Cit., P.178.

(٤) Porph. Op. Cit., P.22.

(٥) T. Whittaker, Op. Cit., P.28.
وانظر، Plotinus, The Six Ennéads, Trans. by Stephen Mackenna, The Introduction.

الاسكندرانيين، فيذكر ابن النديم اسمه ضمن مفسري كتب الفيلسوف أي (أرسطو) في المنطق وغيرها من الفلسفة وهو آخر فيلسوف في هذه القائمة ودعاه فلوطينيس[1].

ويذكر القفطي أفلوطين بقوله «إنه كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكر، وأنه شرح بعض كتب أرسطوطاليس وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السوريانية، ولكن لم ينقل منها شيء إلى اللغة العربية[2]. ويلقبه الشهرستاني (بالشيخ اليوناني)[*] ويذكر رموزه وأمثاله وهي تتناول الهيولي والصورة والعقل الفعال[3].

كما نجد إشارة إلى الشيخ اليوناني في (جاويدان خرد) غير أن هذه الإشارة تربطه بديوجانس الفيلسوف الكلبي المشهور. فيقول: «وديوجانس هذا صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه. . والشيخ اليوناني هو صاحب الحكمة التي ظهرت منه في كتبه المعروفة، وليس هذا موضع ذكرها، فمن أحب أن يطالعها فليقرأها من تلك الكتب فإنها موجودة»[4].

ويلاحظ أن الإشارة هنا غريبة فلم يكن أفلوطين من أصحاب ديوجانس وقد دعا هذا الدكتور عبدالرحمن بدوي محقق (جاويدان خرد) إلى الشك في أن يكون الشيخ اليوناني أفلوطين، غير أنه من المعروف أن الإسلاميين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً.

ولكن ما يلفت الأنظار هو قول مسكويه: «ان كتب الشيخ اليوناني موجودة ومن شاء فليطالعها» ونحن لا نعلم كتاباً في العالم الإسلامي باسم (أفلوطين) أو الشيخ اليوناني، غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب «أوثولوجيا أرسطوطاليس» وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه مقتطفات

(١) ابن النديم، الفهرست، مطبعة الاستقامة، ص ٣٧١.

(٢) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ، ص ١٧٠.

(*) ليس أفلوطين يونانياً وإنما هو مصري من بلدة أسيوط بمصر العليا كما ذكرنا ولعل الخلط الذي وقع فيه الشهرستاني راجع إلى الخطأ الذي شاع في وقت ما من أن أفلوطين هو أفلاطون.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ٢، تخريج فتح الله بدران، الطبعة الثانية ص ص ١٥٢/١٥٧.

(٤) مسكويه، جاويدان خرد، ص ٢١٦.

من تساعيات أفلوطين وبخاصة التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة، ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسطوطاليس[١].

أما من ناحية مؤلفاته: فلقد بدأ أفلوطين الكتابة وهو في الخمسين من عمره أي حوالى ٢٥٤، بعد عشر سنوات من افتتاحه المدرسة في روما، وكان يكتب أو يملى رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه الشفوي وكان هذا التعليم شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما، أو قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جواباً عن سؤال أو رداً على اعتراض أو تعقيباً على رأي[٢].

وجاءت جميع كتابات أفلوطين على هيئة رسائل بلغ مجموعها أربعة وخمسين رسالة جمعها تلميذه فورفوريوس الصوري وقسمها بعد وفاة أستاذه ٢٧٠م إلى ستة أقسام ووضع في كل قسم منها تسع رسائل ومن هنا عرفت بالتساعيات أو التاسوعات[٣] ἐννεάς ولعل السبب في تسميتها بهذا الاسم كما نرجح تيمناً بالعددين ٦، ٩ على الطريقة الفيثاغورية[٤]، وهذه التساعيات الأفلوطينية عبارة عن مذكرات تركها أفلوطين بخط رديء ثم جمعها فوروفوريوس ونظمها ونشرها.

يقول فوروفوريوس: «سررت بالعددين ستة وتسعة فجمعتها في ست تاسوعات لم أسر فيها على نظام زماني معين في ترتيبها، فهذا قد بينته في مكان آخر، وإنما قسمتها بحسب الموضوع»[٥].

وتعتبر تساعيات أفلوطين مصدرنا الرئيسي عن الأفلاطونية المحدثة، وتتناول التساعية الأولى «فلسفة الأخلاق» والتساعية الثانية «الطبيعة»، والثالثة موضوعها

---

(١) عبدالرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٧٧، ص ص ٣/٦٦،

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣١٥.

وانظر، The Concise Encyclopaedia of Western Philos. & Philosophers, Edited by J.O. Urmson, Hutchinson, London, P.226.

(٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، جـ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط ٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤، ص ٣٢٦.

(٤) F. Copleston, S.J. Op. Cit., P.207.

(٥) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٠٤.

«الكـون أو العـالم» والـرابعـة تبحث في «علم النفس»، والخـامسـة مـوضـوعهـا «العقـل» والسادسـة أو الأخيرة تعبـر عن مذهبـه في الحقيقة أو العـالم العلوي أو الوجود[1].

وتتلخص النـظريـة الـرئيسيـة في التسـاعيـات في وصف مسيـرة النفس في صعودها إلى العالم العلوي وهبوطها إلى العالم الأرضي.

وليست هذه الرسائل عرضاً منظماً لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بـالرجـوع إلى مذهب أفـلاطون، ومن ثم فـإنها تقتـرب في أفكارهـا واتجاهاتها إلى حد كبير من الموضـوعات التي يعبـر عنها مـذهب أفلاطـون ومن أهم هذه الموضوعات: الإيمان بالعالم الآخر أو مـا يسمى بعالم المثـل، وتمايـز العالم المعقول عن العالم المحسوس، وإثبات خلود النفس وبقائها بعد الموت، عكس البدن الذي يتحلل ويفنى، والاتجـاه إلى إثبات الجمـال والخير وكـلاهما الواحد أو الله تقريباً.

أما عن علاقة رسائله وكتاباته بتـطـوره النفسي والعقلي، فعندمـا بلغ التاسعـة والخمسين كان له إحدى وعشرون رسالة، وعندما بلغ الخامسة والستين ضم إلى هذا العدد أربعاً وعشرين رسالة أخرى، وفي الأيام الأخيـرة من حياتـه كتب باقي رسائله أي أن كتاباته جاءت على مراحل ثلاث هي[2]:

المـرحلة الأولى: تعرف هـذه المرحلة من حيـاته بـاسم «المرحلة الإميلية» نسبة إلى اميليوس، وكتب فيها إحدى وعشرين رسالة.

المرحلة الثانية: وتعرف هذه المرحلة باسم «المرحلة الفورفوريـة» نسبة إلى فورفوريوس الصوري وكتب فيها أربعاً وعشرين رسالة.

المـرحلة الثـالثـة والأخيـرة: وتسمى «بـالمـرحلة الأوستيخيـة» نسبـة إلى أوستيخيوس وكتب فيها تسع رسائل فقط.

---

(١) A. H. Armstrong; Plotinus, P.16.
وانظر؛ T. Whittaker, Op. Cit., PP. 30/31.
وأيضاً، A. H. Armstrong, Op. Cit., P.176

(٢) Kenneth, Sylvan G., Plotinus, Complete Works (London 1917), PP.10-13.
وانظر، T. Whittaker, Op. Cit., P28.

ويلاحظ أن هناك ترجمات مختلفة للتساعيات، منها ترجمة إميل بربيه E. Bréhier وكذلك ترجمته في مجموعة Guillaume Budé التي ظهرت في باريس سنة ١٩٢٧، وكذلك نشرة كرويتسر، وموزر Creuzer & Moser أيضاً في باريس سنة ١٨٣٥، ونشرة كيرشهوف Kirchoff في ليبتسج سنة ١٨٥٦، ونشرة مولر Muller في برلين سنة ١٩٧٨، وأيضاً نشرة فولكمان Volkman في ليبتسج سنة ١٨٥٦، ونشرة مولر Muller في برلين سنة ١٩٧٨، وأيضاً نشرة فولكمان Volkmann في ليبتسج سنة ١٨٨٣، ونشرة بوييه Bouillet في باريس سنة ١٨٥٧، وسنة ١٨٦٠، وأخيراً الترجمة الإنجليزية التي أعدها ستيفن ماكينا S. Mackenna سنة ١٩٢٦[١].

أما عن المصادر والمنابع التي استقى منها أفلوطين فلسفته، فهي متعددة وموضع خلاف كبير بين المؤرخين والباحثين، ذهب فريق إلى القول بأنها فلسفة انتخابية، وفريق آخر أكّد أنها فلسفة أصيلة كل الأصالة، بينما ذهب فريق ثالث إلى أنها فلسفة إغريقية وان الاتجاه العام لها يوناني شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو، وقرر فريق رابع أن في فلسفة أفلوطين اتجاهاً دينياً غريباً عن التيار العقلي الذي سار فيه فلاسفة الإغريق[٢].

ولا شك أن أفلوطين يمثل اتجاهاً أصيلاً وإن كان قد تأثر إلى حد كبير ببعض المذاهب والتيارات الفلسفية السابقة عليه كالأفلاطونية والأرسطية والرواقية، والفيثاغورية المحدثة بالإضافة إلى تأثره بالأفكار الشرقية القديمة، إلا أنه مع ذلك لم يكن حاصداً لإنتاج غيره، وكفى، بل جمع شتى العناصر وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار فانصهرت كلها في مبدأ جديد إنشأه إنشاء، وابتكره ابتكاراً، ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساساً يقيم عليه البناء.

ولن نعرض لهذه المؤثرات بالتفصيل، وأنما سنشير إليها من خلال عرضنا لمذهبه الفلسفي.

٢ ـ مذهبه الفلسفي:

إذا كان أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقاً فلسفياً متكاملاً شاملاً

---

(٢) John E. Fredmann, A History of Philos., Vol.1, London, P.238.

(٢) فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ص ١٣.
وانظر، A. H. Armstrong; Plotinus, PP.16/27.

مباحث الوجود، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة بالإضافة إلى فلسفة الفن أو الجمال، فإن أفلوطين قدم لنا فلسفة ذات بناء روحي منظم يتميز بالوحدة العضوية والديناميكية بين سائر أجزائه[1]. ويوضح هذا البناء معالم طريقين أحدهما هابط تدريجياً من الواحد إلى العقل الكلي إلى النفس بأنواعها المختلفة حتى أدنى الحقائق ثبوتاً وهي الأجسام المحسوسة، وفي هذه الحركة الهابطة تتم عملية الفيض أو الصدور، فهو طريق ميتافيزيقي أو عقلي والطريق الثاني صاعد يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق أو الواحد واتحادها به، وهذا ما يسمى بتجربة الاتصال أو الجذب الصوفي. وفي هذه الحركة الصاعدة تنطلق النفس من الكثرة للاتحاد التام بالواحد أو الله فهو طريق صوفي[2].

ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه البناء الفلسفي الأفلوطيني هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الواحد الأحد، فإننا سنجد إن هذا البناء الفلسفي ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: العالم المعقول أولاً، ثم العالم المحسوس ثانياً، "ثم العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ثالثاً»[3].

١ ـ الواحد أو الله:

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بثالوث مقدس يمثله الواحد أو الأول (الله) ثم ما يصدر عن هذا الواحد الساكن الثابت وهو العقل الكلي الذي يحتوي على الصور أو المثل الأفلاطونية ثم ما يصدر عن هذا الأخير وهي النفس الكلية وما يصدر عنها أخيراً من نفوس جزئية متكثرة بالهيولي. ولقد كان أفلاطون[4] أول من أشار إلى فكرة الله الواحد عند اليونان وبخاصة في الباب السادس من الجمهورية وجاء[5] أرسطو وتناول فكرة الألوهية في الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول

---

(١) A.H. Armstrong; An Introduction to Ancient Philosophy, PP. 178/179.

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٠٦.

(٣) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٢.

(٤) انظر، Plato, Republic, VI.

(٥) Aristotle, Metaphysics, D., Physics, 6, 258, 6. 10.f.

الذي يحرك ولا يتحرك على الإطلاق.

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية، فالله عنده هو المصدر الأسمى للوجود، هو إله أرسطو ارتفع بـه إلى درجـة عاليـة من البعد والسمـو بعد أن قـرب بينه وبين إلـه الخير عنـد أفلاطـون وجعـل صلة بينه وبين المثـل في العقـل الأول ذلـك بـالإضـافـة إلى مـا ورد في البارمنيد من تشبيهـات شعريـة ذات طابـع رمزي تشيـر إلى استحالـة التعبير عنـه وعـدم وضعه تحت أي حـد منطقي لأن طبيعتـه لا تقبل التعـريف. والآن نعرض لطبيعة الواحد أو الله عند أفلوطين وأهـم صفاته وكيفية صدور الموجودات عنه.

أ ـ طبيعة الواحد وأهم صفاته:

يرى أفلوطين أن الواحد أو الله يقوم على قمـة الأشياء جميعـاً، وهو غـامض بعض الشيء، فتارة يسميه بالواحد أو الخير، وتارة أخرى يدعيه بالآب لكن ليس بالمعنى المسيحي للكلمة[1]؛ والصفة الرئيسية التي ينطبع بها النـظر إلى الله عند أفلوطين هي أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل، وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهاتين التفرقتين الرئيسيتين أولاً بين المتناهى واللامتناهى، وثانيـاً بين العقل والمعقول[2].

وإذا كان أفلاطون قد وصف الله بأنه الخير والوحدانية، وإذا كان أرسطو قـد عبر عن الله بأنه (فكر الفكر) وأنه غنى مكتف بذاته، فإن أفلوطين لا يقتصر على هـذا بل يـريد أن يجـرد فكرة الله من كـل ما يحـدث اختلالاً في الـوحدة أو في الكمال، وبصفة خاصة في الوحدة، ومن ثم يمكن القول بأن فكـرة الوحـدة هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين ولذلك يحاول أفلوطين ما استـطاع أن يسلب عن الله كـل الصفات التي من شـأنها أن تـوهم بأن هنـاك تعدداً أو تـركيبـاً فيـه، فنجده ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً وينكر أن تكون لـه أية صفـة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة.

(1) A.H. Armstrong, Op. Cit., P.180.

(2) عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

ولم ينعت أفلوطين الواحد بتحديدات إيجابية بـل حاول أن يصفـه بأوصـاف سلبيـة فالـواحد أو الله هـو الشيء الذي لا صفـة لـه ولا يمكن وصفـه ولا يمكن إدراكه[1] لأنه متعال، وهو الغنى بذاته والمكتفى بذاته[2]، الغنى كمـا أن البسيط، ومعنى البساطة أنه لا يتحلل إلى أجزاء ولا يتركب من أي أجزاء.

ويرى أفلوطين آن الواحد يفوق العقل ويسمو عليه كلية، فالجوهـر والوجـود والحياة[3] لا يمكن إسنادها إلى الواحد لأنها كثرة وتعدد وإن هذا يتنافى مع طبيعة الواحد غير القابلة للانقسام والتعدد.

والواحد لا يمكن أن يكون شيئاً ممتداً قابلاً للامتداد أو الانقسام ولكنـه قبلي سابق على سائر الموجودات الأخرى[4].

بعبارة أخرى، لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهى، فإن أي مقدار مهما كان لا يمكن أن يتصور غير متناه في نفسه.

وإذا كان بارمنيدس الإيلي قد ذهب إلى أن الوجود واحد ساكن ثـابت، وان البينوس جعل الإله الأول πρῶTos θεος فوق العقل، كما جعل نومينيـوس المبدأ الأول (الله) فوق الديمورج (الصانـع)، وكذلـك إذا كان فيلون قـد رفع الله فـوق القـوى الكامنـة في العالم أو المكـونة لـه، فإن أفلوطين جعـل المبـدأ الأسـاسي والأخير هو الواحد أو الأول[5]، فالواحد إذن يسمو على كـل الموجـودات الكائنـة في عالم الخبرة الحسية أو المحسوسات.

والله عند أفلوطين هو الـواحد بـدون أي كثرة أو تعـدد أو انقسام كمـا أنه لا يوجد في الواحد ثنائية الجوهر والعـرض، ومن ثم يرفض أفلوطين أن يتصف الله بأية صفات يقينية أو ايجابية كما سبقت الإشارة.

بمعنى أننـا لا يجب أن نقول إن الـواحد يجب أن يكـون هكـذا أولاً يكـون

---

(١) Enn., V, 4, I. (516-b-c).
(٢) Enn., V, I, I.
(٣) Enn., III, 8, 9, (352b).
(٤) Enn., III, 8, 8, (351d).
(٥) Enn., V. I, I, 25.

هكذا، لأننا إذا قلنا إن الواحد يوجد على هذا النحو أو لا يوجد فإننا بذلك نكون قد حددناه وجعلنا منه حقيقة جزئية وذلك لأن الله وراء كل هذه الأشياء والجزئيات التي نستطيع تحديدها أو وصفها[1].

والله الواحد هو الخير[2] بل إنه أكثر من الخير، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نعزى إليه أو أن نصفه بصفات العلم والإرادة والحركة أو القدرة وهي التي نطلق عليها الصفات المعنوية، فالله لا يمكن أن يتصف بالإرادة لأنه إذا كان الله مريداً فمعنى ذلك أنه في حاجة إلى غيره، وفي هذا نقص، والنقص على الله محال، كذلك لا يمكن أن يتصف الله بالحياة، وذلك لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ومجموعها يكوّن الحياة، فإذا انكرنا الإرادة فقد انكرنا بالتالي الحياة.

ولا يمكن أن يتصف الله بالعلم أو الفكر[3]، لأن العلم يقتضي القسمة أي يتنافى مع البساطة والوحدة المطلقة لله وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معان جزئية لاستخراج معنى كلي.

كما أنه في العلم ثنائية بين العاقل والتعقل من جهة، وبين العاقل والمعقول من جهة أخرى، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا على المركب، معنى ذلك أننا ننفى صفة البساطة التي نطلقها على الله، كذلك لا يمكن أن يتصف الله بالقدرة لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر والأثر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلى أحوال وهذا بدوره يقتضي التغير، والتغير معناه الكثرة والتركيب.

ولا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود لأن كل وجود إنما يكون متأثراً أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، ومما هو خاضع ومتأثر فهو متغير، والله ثابت لا يتغير بحال من الأحوال.

فالله إذن واحد وحدة لا تنقسم، كما أنه ثابت ثبوتاً غير قابل للتغير، كما أنه

---

(١) Enn., VI, 8, 9 (743e).

(٢) Enn., VI, 7, 38.

(٣) Enn., III, 8, 8, (351C).

أزلي أبدي، ساكن ثابت في الماضي أو الحاضر أو المستقبل وأنه مطابق لذاته، إنه فوق الفكر[١]، وفوق الوجود[٢]، فإذا قيل إنه فوق العقل فهذا لأن العقل كما ذكرنا يتطلب عاقلاً ومعقولاً، وإذا قيل أنه فوق الوجود فهذا لنفس السبب ولأن الوجود ليس بواحد[٣]، ولكن إذا احترزنا من هذه الشوائب يمكننا أن نقول مع أفلوطين «إنه عقل ووجود وفعل وأقنوم»[٤]، ولما كان الله أو الواحد لا يمكن إدراكه إدراكاً مباشراً، أعني أن تقال أو تطلق عليه صفة إيجابية فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نصفه إلا بالصفات السلبية، وهذا ما يسمى باللاهوت السلبي Negative Theology، ويكمن هذا اللاهوت السلبي في النفي النقدي لكل أنواع الإيجاب المختصة بالله التي يليها نفي آخر لنفينا[٥].

ومن أهم الصفات السلبية التي يطلقها أفلوطين على الله أنه لا متناه واحد، خير، وأنه فوق كل تحديد أو تعريف.

ولما كانت هذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الواحد، لذا فإننا سنضطر في نهاية المطاف إلى القول بوجود صفات إيجابية نستمد منها الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله، وهذه الصفات الايجابية هي اللاتناهي أو اللاتعين والوحدانية والخيرية.

ولما كان المبدأ الأول هو الخير المطلق، فهو أيضاً الجمال المطلق الكامل، خالق كل جمال، والكمال المطلق هو في الوقت ذاته القدرة المولدة[٦] لكل ما هو جميل، والزهرة التي يتضح فيها الجمال المطلق، لهذا كان الأول موضوع الحب الأعلى، فالحب لا يمكنه أن يتعلق بضروب الجمال الأرضية التي هي خادعة وهمية دنستها المادة وجرفها تيار التغير المستمر.

إن الأول بكماله المطلق هو العلة المولدة للأشياء جميعاً[٧].

---

(١) Enn., III, 8, 9.

(٢) Enn., VI, 2, I.

(٣) Ibid.

(٤) Enn., VI, 7, 16.

(٥) A.H. Armstrong; Plotinian & Christian Studies, London, 1979, P.185.

(٦) Enn., V, 1, 7, (9-10).

(٧) Enn., V, 1, 7.

فكيف صدرت الموجودات عن الله؟ أو بمعنى آخر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة؟

ب - كيف خلق الله الأشياء جميعاً؟

إن هذا التساؤل يدخلنا مباشرة إلى نظرية الفيض أو الصدور.

فكيف صدرت الكثرة عن الوحدة؟ أو كيف صدر ما هو متحرك عما هو ثابت؟ لقد حاول بارمنيدس الأيلي قديماً حل هذه المشكلة عن طريق إلغاء الكثرة وإثبات الوحدة كما حاول أفلاطون حلها عن طريق المثل الرياضية لكنه لم ينجح[1]، أما أفلوطين فقد حاول حلها عن طريق الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية فاستخدم مجموعة من المصطلحات الرمزية لوصف هذه النظرية: كالشمس وضوئها، والحرارة والبرودة والروائح والنبع المائي الأرضي، والمرآة بالإضافة إلى نمو بذرة[2].

وتوحي كل صورة أو استعارة رمزية بمعنى مختلف للإنتاج والتوليد، فالنبات مثلاً ينمو من خلال دمار البذرة، بينما تستمر الشمس في الوجود رغم إنتاجها للضوء، كما أن ينبوع الماء لا يخلق الماء بنفس الصورة التي تعكس فيها المرآة الصورة، لأنه ليس من المعقول السؤال عما إذا كانت الصورة موجودة قبل وجود الشيء أمام المرآة، بينما كانت المياه موجودة بالفعل في الأرض وبنفس الطريقة فإن الضوء لا يوجد قبل إشعاع الشمس.

ويركز أفلوطين على استعارة الضوء ومصدره لتوضيح مفهوم الصدور أو الفيض وهذه الاستعارة في حاجة إلى توضيح وذلك بسبب أصولها المادية الرواقية.

يقول أفلوطين «... تصور كتلة مضيئة في مركز كرة شفافة بصورة تجعل الضوء من الداخل يظهر على كل السطح الخارجي المظلم، فمن المؤكد أننا

---

(١) محمد علي أبو ريان، ارسطو والمدارس المتأخرة، ط ٤، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤، ص ٣٣٠.

(٢) Enn., V, I, 7; I, 7, 1; V, I, 2, V, I, 7.

سنتفق على أن مركز الضوء الداخلي ثابت ويضيء السطح الخارجي كله»[1].

ويقول أيضاً «فلنجرد الكتلة المادية، ونبقى على الضوء كقوة ـ هنا لا نستطيع أن نتحدث عن الضوء في مكان معين، فهو منتشر من داخل وجميع جوانب الكرة، ونحن لا يمكننا تحديد المكان الموجود فيه أو كيفية وجوده[2]، فالضوء موجود في كل نقطة في الكرة، كما أنه لا ينتشر بسبب الحجم الهيكلي لهذه النقطة المركزية لكن عن طريق نوع آخر من القوة ليس لها صفة مادية[3].

أي أفلوطين يشير في الفقرة السابقة إلى ضرورة إضفاء معنى فلسفي محدد عند الحديث عن الصدور أو الفيض، فالضوء في الاستعارة السابقة لا ينبثق من المركز بل هو موجود في الكرة كلها.

ويؤكد أرمسترونج Armstrong أن هذا التحليل يهدم نظرية الصدور من أساسها وأن كان هذا من الممكن أن يصبح حقيقياً لو استطعنا فهم الإشعاع على أساس المعنى المكاني[4].

ولقد استبدلت فكرة الضوء الذي يشع من مكان معين إلى أمكنة أخرى بحقيقة أخرى ذات قوة غير مادية هي مصدر إضاءة الكرة، فبدلاً من أن يكون (أ) مختلفاً مكانياً عن (ب) ويشع عليه الضوء، يقترح أفلوطين أن (أ) ـ يؤثر على (ب) عن طريق وجوده غير المادي من خلال (ب).

فالضوء في الكرة يشع من مصدر لا يتركز في مكان واحد[5].

وكذلك الحال بالنسبة لمثل الصوت ـ يذكر أفلوطين أننا إذا تركنا المصدر المادي للصوت، ولم يبق سوى قوة الصوت، لتغلغل في المكان وهنا يصبح مثل الصوت مثل الضوء[6].

---

(١) Enn., VI, 4, 7.

(٢) Enn., VI, 4, 7.

(٣) Ibid.

(٤) A.H. Armstrong; «Emanation» in Plotinus, «Mind, XLVI, N.S. no.181», P.62.

(٥) Enn., VI, 1, 4, 7.

(٦) Enn., VI, 4, 12.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهناك استعارة الرائحة ـ ذلك أن الرائحة المعطرة التي نشمها هي العطر نفسه منتشراً في الهواء، ولكن يوجد اختلاف هام بين استعارة الضوء والعطر أو الرائحة عند أفلوطين، فجزئيات العطر الذي استنشقه تختلف عن جزئيات العطر الذي تستنشقه، فقد تكون هذه الجزئيات متشابهة لأنها من نفس النوع ولكنها ليس هي نفسها[1].

أما الضوء فيعتبره أفلوطين غير مادي لأنه من الممكن وجوده بدرجة واحدة من أكثر من مكان[2].

فالضوء الذي يضيء الكرة هو نفس قوة الضوء الموجود في الكرة كلها، ولما كان الضوء غير مادي فإنه لا يتقيد بالقيود المكانية التي تخضع لها الكائنات المادية برمتها[3].

ويلاحظ أن أفلوطين في تحليله لاستعارة الضوء لم يضع حداً فاصلاً بين المصدر وقوته ومن ثم فقد انتقد مذهب الوجود عن طريق القوى أو الوسائط، ذلك المذهب الذي تنفصل فيه الحقيقة العليا عن قواها التي تنبعث منها وبالتالي توجد القوة وينتفي المصدر.

يقول أفلوطين: «إنه عند ظهور هذه القوى، يجب ظهورها مصدرها معها»[4]. كما أن هذا المصدر يجب أن يكون موجوداً في كل مكان ككل واحد غير منقسم»[5]. فالانفصال بين القوة والمصدر زائف لأن القوى الكامنة في العالم المحسوس هي العقل، والنفس التي تضم العقل كقوة تدخل في نطاق العالم المحسوس لتفسر صفات المحسوسات[6].

فالوجود الحقيقي للنفس هو الوجود الكامن في العالم المحسوس[7]. وتعطى

---

(١) Enn., VI 8, 4.

(٢) Enn., IV, 3, 10.

(٣) Enn., IV, 8, 4; III, 2, 5, V, I, 6.

(٤) Enn., IV, 4, 9.

(٥) Ibid.

(٦) R. E. Witt, «The Plotinian Logos & Its Stoic Basis», Classical Quarterly, XXV, (April 1931), P.166.

(٧) Enn., VI, 4, 5.

النفس الوحدة للجسم لأنها واحدة، وتتغلغل خلال مجموع أجزاء الجسم[1].

ويرى أفلوطين أن الموجودات تصدر عن الواحد بضرب من الإشعاع تماماً كما تفيض الأشعة عن الشمس، مع ثبات الشمس، وهنا نجد استعارة الضوء[2] فالواحد أو الله حينما يتعقل ذاته، يل مولوداً أقل منه في درجة الكمال والنضج هو العقل الذي يضم ضوء الواحد في طياته[3].

ويحصل العقل الكلي على قوته التي تمكنه من إنتاج العديد من الصور نتيجة إشعاع الخير الأوحد أو الله[4].

ويقوم العقل بتجزئة ضوء الواحد إلى عدة أجزاء[5]، وهنا يذكر ريست Rist أن أفلوطين يتحدث عن الواحد ووجوده وكذلك تأثيراته[6].

والعقل حينما يتعقل أو يتأمل الواحد الأحد تصدر عنه نفس لها أجزاء أعلاها موجود في العقل وأدناها موجود في العالم المحسوس[7] وغالباً ما ينظر إلى النفس على أنها موجودة في عالم العقل[8].

فالعقل هو صورة الواحد، وإن النفس هي صورة العقل، إنها رسول العقل المنفصل عنه ظاهرياً[9].

وأخيراً يفسر أفلوطين الواحد تفسيرات مختلفة، فالواحد واحد في ذاته وهذه هي واحدة الذات، أي أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء، وهو واحد لا يتعدد أي ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هي الوحدة بالمعنى الرياضي[10]، وهو واحد أيضاً لأنه لا

---

(١) Enn., VI, 7, 7.

(٢) Enn., VI, 7, 16; V, 1, 6; V, 1, 7.

(٣) Ibid.

(٤) Enn., VI, 5, 7.

(٥) Enn., VI, 7, 16.

(٦) J. M. Rist, Eros & Psyche, (Toronto, 1964), P.81.

(٧) Enn., II, 1, 5; IV, 3, 24; II, 9, 2.

(٨) J. Deck, Nature & Contemplation & The One, (Toronto Press 1967) P.31.

(٩) Enn., VI. 4, 15.

(١٠) Enn., VI, 9, 5, 1.

تتمايز فيه الصفات عن الذات، وهو واحد أيضاً لأنه لا اثنين فيه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده[1].

٢ ـ العقل أو اللوغوس:

يعتبر العقل هو الأقنوم الثاني في الثالوث الأفلوطيني، ذلك أنه لما كان الواحد لا يمكن أن يظل غارقاً هكذا في وحدته إلى الأبد، فإنه لا بد وأن يشع منه نور ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء.

وهذا النور الذي يصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره، فالواحد يشاهد ذاته وينتج عن هذا انبثاق شبيه له، هو الأقنوم أو المبدأ الثاني وهو العقل[2] لكنه أقل كمالاً منه.

فكأن العقل هو صورة الواحد[3]، كما أن النفس صورة العقل[4]، وأن كل مستوى أدنى يعد بمثابة صورة للمستوى الأعلى الذي أوجده[5].

أي أن هذه الكيانات الأفلوطينية تتخذ تسلسلاً هرمياً، في قمته الواحد أو الله باعتباره مبدأ الأشياء جميعاً، ثم العقل الكلي وأخيراً النفس الكلية.

والعقل عند أفلوطين مرتبة من مراتب الحياة الروحية، مرحلة من مراحل ارتقاء النفس في سفرها إلى مصيرها الأخير، وهي في الآن نفسه علة العالم المحسوس ولذا نراها تشمل المثل الأفلاطونية، وتحيط بالصورة الأرسطية، وتشبه كل الشبه إله الرواقيين الذي هو العقل المسير للعالم.

ويتصف العقل الكلي بأنه وجود être وعقل intelligente وعالم معقول Intelligible أو روح[6].

فالعقل الكلي عند أفلوطين هو الوجود المعقول أو الحياة المعقولة، لكنه لا

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٤.
(٢) Enn., V, 3, 12.
(٣) Enn., V, I, 7, & V, 4, 2.
(٤) Enn., V, I, 7, & V, 1, 7.
(٥) Enn., V, 9, 5.
(٦) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

يمكن أن يصل إلى مرتبة الله باعتباره المبدأ الأسمى، إنه صورة الله، كما أنه يعتبر أيضاً المبدأ الأول في العالم المعقول وأنه يحتوي على الصور أو المثل الأفلاطونية (الحق والخير والجمال) وهي مترابطة ومتماسكة[1].

يقول أفلوطين: «إننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته الأزلية وللآلهة الموجودة فيه، المرئية وغير المرئية، ويزداد عجبنا إذا ارتقينا إلى مثاله وحقيقته، ورأينا هناك المعقولات التي لها في ذاتها الأزلية والمعرفة والحياة، ورأينا العقل المطلق الذي هو سيدها، وحكمته الفائقة وحياته اللامتناهية لأن فيه كل الكائنات الأزلية، وكل عقل، وكل إله وكل نفس في سكون دائم»[2].

فكل كائن مركب من صورة ومادة، والنفس تهب الكائنات صورها، بيد أن هذه الصور إنما تستمدها من العقل الذي هو إذن العلة المولدة للأشياء[3]. فالأشياء المحسوسة توجد عن طريق المشاركة ومن حيث إنها تشارك بالصور المعقولة. العقل إذن هو عالم الحقائق الأبدية، إنه الابدية بعينها التي ليس الزمان إلا صورتها[4].

إن حياة العقل هي حاضر أبدي وسعيد.

يقول أفلوطين: «إن الإنسان مثلاً مركب من ثنائية، نفس وجسد، والجسد مركب من العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وكل عنصر من هذه العناصر مركب بدوره من مادة ومما يهبه الصورة.

وإذا ما انتقلنا إلى الكون نجد عقلاً هو الخالق، ورأينا أن ما يقبل الصور هو الموضوع أي (العناصر الأربعة)، لكن هذه الصور تأتيها من كائن آخر هو النفس. فالنفس تضيف إلى العناصر الأربعة صورة تهبها إياها، لكن العقل هو الذي يؤمن لها ذلك، تماماً كما يؤمن الفن لنفس الفنان القوانين العقلية لصناعته.

---

(١) Enn., I, I, 8.
(٢) Enn., V, I, 4.
(٣) Enn., VI. 7, 13.
(٤) Enn., V, I, 4.

فالعقل بوصفه صورة، هو في آن واحد صورة النفس، وما يهب هذه الصورة[1].

يتضح من هذا النص إذن أن العقل هو «واهب الصور» وهذه الفكرة سيكون لها أكبر الأثر في الفلسفة العربية، وفلسفة القرون الوسطى برمتها، كما يتضح أيضاً أثر أرسطو في أفلوطين الأمر الذي جعل بعض المؤرخين يقرر أن أفلوطين قد عرف بل وفهم أرسطو أكثر من معرفته لأفلاطون فمن الأجدر إذن أن تسمى الأفلاطونية الجديدة كما عرفت عند أفلوطين «بالأرسطية الجديدة»[2].

ويتصف العقل عند أفلوطين من جهة ثانية بأنه عالم الجمال الخالص وذلك لأن الصورة الأبدية التي يتضمنها العقل هي صورة جميلة وكاملة، وعلى ذلك يمكن القول بأن صور الجمال المرئية في العالم المحسوس إنما تأتيها من مبدأ أعلى، وليس جمالها إلا جمالاً مستعاراً، فالصور الحقيقية والجمال الحقيقي لا وجود لهما إلا في العالم المعقول[3].

يقول أفلوطين: «ان المهم هو أن يصبح المرء قادراً على رؤية العظمة التي تعلو رأسه، وللوصول إلى هذا السمو يجب أن نلاحظ بأن الجمال المدرك في الأشياء المادية هو جمال مستعار»[4].

يمكننا إذن أن نفهم ماهية الدور الذي يقوم به الفن عند أفلوطين، فالفن ليس مجرد محاكاة μίμεσις للأشياء المحسوسة كما اعتقد أفلاطون[5]، إذ أنه يصعد حتى الأسباب المثالية التي صدرت عنها طبيعة الأشياء، فهو خلاق وهو يضيف ما ينقص الأشياء من كمال.

فالجمال هو المبدأ الحقيقي لوجود الأشياء، ويتصف بالوحدة وبالصورة

---

(١) Enn., V, I, 6.

(٢) W. R. Inge; «Néo-Platonism», Encyclop. of Religion & Ethics, IX (New York) Charles Scribner's Sons, 1913, P. 309.

(٣) Enn., V, I, I-2.

(٤) Enn., V, 9, 2.

(٥) Rep., P. 594 (a-b)

وانظر، محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، ص ١٢.

الخالصة والترتيب، فالجمال في الموجودات هو تماثلها وانتظامها[1]، ويتصف العقل من جهة ثالثة بأنه عالم الوحدة، في مقابل تشتت الأشياء المحسوسة، والعقل هو الحياة الكلية، فهو يتحرك أبداً بذاته من دون أن يخرج من سكونه، وهو يتمايز باحداث الأشياء كلها.

ولو كان العقل ثابتاً، لما وجد الفكر، ولكن الفكر موجود، وإذن، فالعقل في حركة تجتاز دائرة الحقيقة بأكملها، وتمضي من الحياة إلى الحياة أبداً.

وعلى هذا النحو فالعقل يؤلف في ذاته بين الواحد والكثير وبذلك يصبح كلا ممتلئاً بالاتساق.

ونظراً لشدة تعقيد فكرة أفلوطين في العقل، يلجأ إلى استخدام كلمة اللوغوس λ'oΥos ليعبر بها عن العقل في علاقته بالواحد[2].

ويعتبر اللوغوس من أكثر الاصطلاحات صعوبة بل وتعقيداً في الفلسفة اليونانية[3]. فالعقل عند أفلوطين بمثابة كلمة ولوغوس للواحد[4] أي مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود.

وكما يكون العقل كلمة للواحد، تكون النفس بدورها لوغوس وكلمة للعقل[5]. ولعل في استعمال أفلوطين لكلمة اللوغوس ما يفيد أو ما يؤكد معنى الاستمرار والوحدة بين مستويات الوجود المختلفة في المذهب الأفلوطيني[6]، تلك المستويات التي يعتبر المستوى الأدنى منها صورة أو انعكاساً للمستوى الأعلى من الحقيقة أو الواقع[7].

ويلاحظ أن العقل روح وحياة ونشاط ولذلك يلجأ كثير من الشراح لا سيما انج[8] إلى استعمال كلمة الروح Spirit للإشارة إليه.

---

(١) Enn., V, I, 6.

(٢) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

(٣) John M., Rist, Plotinus, The Road to Reality, (Cambridge, 1967), P.84.

(٤) Enn., V, I, 7 & V, 4, 2.

(٥) Enn., V, 8, 12 & V, I, 7.

(٦) A.H. Armstrong; Plotinus, (London 1953), P.35.

(٧) Enn., III, 8, 7.

(٨) W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol. II, 2nd edit., (Longmans, 1923), =

ويـرى أفلوطين أن العقل حينمـا يتعقـل إنمـا يتحـدد بمقـولات تختلف عن المقولات المعروفة ـ فالعقل الذي ماهيته في الفكر والوجـود معاً ـ لـه من ناحيـة الفكر ثلاث مقولات الفعل والحركة والتغير، وله من ناحية الـوجود الثبـات وعدم الحدوث في الزمان.

وهنا يحمل أفلوطين على مذهب أرسطو والرواقيين من بعده في المقولات.

ويرى أفلوطين أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود، وكـل زوج منها يتضمن ضدين وهي العقل لأنه تفكير، والوجود لأنه موضوع التفكير ثم الاختـلاف ϵΤϵΡόΤηs والذاتيـة ΤαuΤoΤηs والحركـة أو التغير kίνηбls وأخيـراً الثبـات бΤαбιs، ويستعبـد أفلوطين الـزوج الأول من المقـولات بعض الأحيـان ويستبقي الأربعــة الأخيـرة وأحيـانـاً أخـرى يستبعــد العقــل ولا يعــده ضمن المقـولات[1]. ويـلاحظ أن هـذه المقـولات التي قـال بهـا أفلوطين تعتمـد على المقـولات التي قـال بهـا أفـلاطـون والتي وضعهـا للوجـود في السـوفسـطائي وبارمنيدس[2].

بقيت كلمة أخير هي أن العقل حينما يفكـر أو يعقل ينتـج معقولات، وهـذه المعقولات هي الصورة الأفلاطونية المعروفة، وعندمـا يتأمـل المبدأ الأول يفيض عنه بالضرورة الأقنوم الثـالث وهو النفس، ان منـظر الكائن المعقـول والكائنـات المعقولة وهي واحدة في الكائن المعقول، إن هذا المنظر يضيئه نور الإله، وهذا المنـظر أي منظر العـالم المعقول والكـائنات المعقـولة وكمـا يقول أفلوطين إنمـا يـذكره في تعليمـه الفلسفي ببعض مناظـر الصعيد من أخميم إلى الأقصـر وحتى أسوان[3].

٣ ـ النفس:

لما كان الواحد أو الله هو المبدأ الأول، وان العقل بمثابة المبدأ الثاني، فإن

PP.37-38.

(١) أميرة حلمي، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

(٢) Sophist, P.254 & Parm., PP. 145/47.

(٣) أنظر، نجيب بلدي، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، ص ١٤.

النفس هي المبدأ الثالث، وبذلك يكتمل الثالوث الأفلوطيني الواحد والعقل والنفس.

وعن طبيعة النفس وأحوالها يذكر أفلوطين أن النفس قريبة من المعقولات[1]، تليها مباشرة في المرتبة لأنها بمثابة جوهر إلهي تكوّن العالم في نظامه وتمنحه الوجود، لذا فإنها تستمد عدم انقسامها من المعقولات وذلك لقربها منها، غير أنه من طبيعة النفس أنها تحل ضرورة في جسم أو بدن الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان ومن ثم تجمع بين الطبيعتين الانقسام وعدم الانقسام.

يقول أفلوطين: «إن النفس منقسمة لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي توجد فيه، كما أنها غير منقسمة لأنها توجد بأكملها في جميع الأجزاء وفي كل جزء معين من ذلك البدن»[2].

وإذا كانت النفس تجمع بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة فذلك لأنها تحتل موقعاً متوسطاً في تسلسل الموجودات أو الحقائق، أي أنها بمثابة حلقة أو همزة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

والنفس لم تكن منقسمة وهي تحيا في العالم المعقول، ولكن حينما هبطت إلى الأبدان في العالم المحسوس فإنها تصبح قابلة للانقسام إلى جانب كونها غير منقسمة.

والنفس لم تكن منقسمة وهي تحيا في العالم المعقول، ولكن حينما هبطت إلى الأبدان في العالم المحسوس فإنها تصبح قابلة للانقسام إلى جانب كونها غير منقسمة.

ولعل احتفاظ النفس بهاتين الطبيعتين معاً لدليل قوى على أن النفس وان كانت قد هبطت إلى العالم المحسوس - إلى البدن فإنها ستظل على صلة بالعالم المعقول الذي جاءت منه، ومن ثم يظل جزء منها مرتبطاً بمصدره العلوي[3].

---

(١) Enn., IV, 3, 6.

(٢) Enn., IV, 2, I.

(٣) Enn., IV, I, 3.

ولقد وجه أفلوطين[1] نقداً لأهم المذاهب السابقة عليه التي عالجت طبيعة النفس وأهمها المذهب الفيثاغوري ذات الصبغة الأورفية القديمة والذي يعتبر هبوط النفس إلى العالم المحسوس انحطاطاً لها، والمذهب الأرسطي ذات النزعة الواقعية والذي أكّد على فكرة الكمال ενΤελχlα في تعريفه للنفس، والمذهب الرواقي الذي يعتبر النفس قوة منظمة بالإضافة إلى المذهب الغنوصي والذي يعتبر العالم المحسوس شراً ونقصاناً.

ولما كان العقل الكلي هو كلمة الواحد وفعله، فإنه يتجه إليه ويتأمله ويتعشقه وينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو النفس الكلية ومن ثم تصبح النفس هي كلمة العقل وفعله.

وكل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية في اتجاهها إلى العقل وتأملها له تلد موجودات أدنى منها هي النفس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء[2]. ويشبه أفلوطين صدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة بانقسام العلم الكلي إلى إجزاء أو أقسام تستمد منه مع بقاء العلم على كليته وشموله[3].

فكل جزء من العلم ينطوي على الكل بالقوة، فإذا كان الكل كامناً في الجزء فإن النفس الكلية كامنة في كل نفس جزئية، وكما أن العلم في نهاية المطاف واحد كذلك فإن النفوس كلها واحدة.

ويذهب أفلوطين إلى أن النفس الكلية هي أحد المبادىء الخالصة الأولى وهي تتجه دائماً إلى المعقولات وتستغرق فيها، وأن هذا الاستغراق والاتجاه إلى تلك المعقولات يعوقها عن رؤية غيرها[4].

فهناك فارق أساسي بين النفس الكلية التي تنظم العالم بأسره وتبعث فيه الحياة، والنفوس الجزئية التي هي صادرة عنها، ذلك أن انعدام الإحساس أهم

---

(١) انظر، فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٩٢/٨٧.
(٢) Enn., IV, I.
(٣) عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٠.
(٤) Enn., IV, 4, 25.

الفـوارق بينهما فضـلاً عن أن النفس الكلية أزليـة في أفعالهـا لأنها تحتـوي على المبادىء أو الأصول البـذرية أمـا النفوس الجـزئية فترتـبط أفعالهـا بالـزمان فكـل النفوس كما يقول أفلوطين أزلية وأن الزمان لا حق لها[١].

فالنفس الكلية إذن صـورة خالصـة وأنها نـظام العالم ذاتـه وتتحكم فيها قـوة واحدة ومبدأ واحد، عكس النفوس الجزئية التي تكون دائماً عـرضة لـلاضطراب والتردد[٢].

أما عن علاقـة النفس بالعـالم، فإن أفلوطين يجعـل للنفس الكلية جـانبين، جـانبـاً أعلى لا يتصـل بشيء وفيـه تكـون النفس أقـرب إلى العقـل أو العـالم المعقـول، وجانبـاً أدنى أو أسفل وفيـه تكون النفس أقـرب ما تكـون إلى العـالم المـادي أو المحسوس، وبـالتالي تصبـح قادرة على إحـداث كـل الحـوادث بـل والموجودات الحسية[٣].

هكـذا تعتبر النفس الكليـة في أحد جـانبيها مصـدراً للعالم المحسـوس في كلياته وجزئياته كما تكـون في جانبهـا الآخر مصـدراً لأفراد البشـر وبذلـك فإنهـا تشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة، وتشـارك عالم الأبـدان في خستـه ودنـاءتـه من جهـة أخـرى وبـذلـك تتحقق الصلة بـل وتتـوثق بين العـالم المحسوس والعالم المعقول.

ويسمى أفلوطين الجانب الذي هـو وسيلة النفس للاتصـال بالعـالم وتنظيمـه بالطبعة Øú6ιs ولما كـانت النفس الكلية هي التي تخلق العـالم فينبغي أن تخلق لها جسماً تحل فيه وذلك وفقاً للضـرورة المتحكمة في الكـون بصفة عـامة والتي بمقتضاها يخلق كل مبدأ شيئاً أدنى منه[٤].

يقـول أفلوطين «النفس كمـا هي طبيعتهـا الـرغبـة في أن تكـون[٥]، والنفس

---

(١) Enn., IV, 4, 15.
(٢) Enn., IV, 4, 17.
(٣) Enn., IIII, 8, 8.
(٤) Enn., IV, 3, 9 (38).
(٥) Enn., IV, 8, 2. (18).

الكلية تنظم المحسوسات دون أن تتحرك ودون أن تترك المكان الذي يتفق مع طبيعتها الخاصة، انها تحكم مثل الملك[1] دون أن تعمل وذلك بالإشراف على الأجساد بكل بساطة، أو مثل البحر الذي يملك شبكة وهو يملؤها[2] أما النفوس الجزئية فعلى العكس من ذلك فهي مضطرة أن تدخل الأجساد وأن تتصل بها اتصالاً مباشراً لكي تحكمها، غير أنها لما كانت تملك طبيعة معقولة، فهي تتطلع إلى ما يتفق مع ذاتها، إلى ما هو مفهوم، إلى تأمل الواحد، وهذا التأمل يحفظ وحدة الكائن، بينما يفرض هبوطها في الأجسام تورطها أو تخبطها في المادة.

ولما كانت النفس تغلب عليها الرغبة في تنظيم الأجساد وفق ما عرفته في العالم المعقول فالنفس هنا كما لو كانت تشعر بآلام الوضع أو الولادة وتحاول أن تنتج وأن تخلق[3].

يقول أفلوطين «وبدافع رغبتها[4] في الانفصال، فإن النفوس الجزئية تنفرد بانفصالها عن النفس الكلية أو نفس العالم[5]، وتدخل في الأجساد المادية، تدخلها ليس بدافع إرادتها الخاصة ـ ذلك وأن إرادتها ليست إرادة اختيار، وإنما تدخلها مثلما تقفز بالغريزة أو مثلما نريد الزواج بدون تفكير»[6].

أما عن مشكلة الهبوط أي هبوط النفس إلى الجسم يؤكد أفلوطين أن النفوس لم ترد نزولها في الأجسام بمعنى أنها لم تختر ذلك، فهي اتبعت الغريزة ودون مقاومة إرادتها الوحيدة، إرادة القانون الذي استولى على طبيعتها الخاصة، أي أن أفلوطين يعلل هبوط النفس إلى الجسم بفكرتي الضرورة التي أقرها

(١) Enn., IV, 8, 3 (29).
(٢) Enn., IV, 3, 9 (38/40)
(٣) Enn., IV, 7, 13 (6-8).
(٤) Enn., IV, 7, 3 (11).
(٥) Enn., IV, 8, 4 (11-12).
(٦) Enn., IV, 3, 13 (18-21).

أفلاطون في تيماوس[1]، والخطيئة التي ذكرها أفلاطون أيضاً في فيدون[2] والجمهورية[3] وفيدروس[4].

يقول أفلوطين: «هذا هو هبوط النفس، تحل في المادة وتضعف لأنها لم تعد تملك كل قواها، فالمادة تمنع هذه القوى من الانتقال إلى نطاق الفعلية»[5].

لكن أفلوطين مع هذا يرى أن لهذا الهبوط فائدة كبرى، ذلك أن هذا الهبوط يمنح هذه النفوس الفرصة لمزيد من التعرف على الخير وذلك بمقارنته بنقيضه، وبإظهار قوى كانت ستظل سختفية وساكنة إذا لم تهبط النفوس في الأجساد[6].

فهبوط النفس إذن إلى البدن ضروري لبعث النظام والجمال فيه[7] ـ أما عن العلاقة أو الصلة بين النفس والجسم، فأفلوطين لم يكن موقفه منها محدداً واضح المعالم ولم يكن في وسعه أن يصل إلى رأي قاطع بشأنها، فتارة نجده يؤكد أن النفس والجسم شيئاً متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة وإنما يتعارضان تعارضاً تاماً، وتارة أخرى يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس وأنها هي التي تخلقه.

ويذكر أفلوطين أن النفس تصبح سيئة من حيث أنها ممتزجة بالبدن، مختلطة معه وأن لها أجنحة حينما تنفصل عن المادة عندئذ تصبح كاملة ولا تلاقي عائقاً في وجه فاعليتها[8].

فكأن أفلوطين ومن قبله أفلاطون يؤكدان على أن الجسم عائق للنفس أو كهف وليس لهذا الجوهر ـ أعني النفس ـ هم سوى البحث عن وسيلة للخلاص

---

(١) Timaeus, PP. 92/89.

(٢) Phédon, PP. 64/66.

(٣) Repub., PP. 615/18 A.

(٤) Phaedrus, P. 245 C.

(٥) Enn., I, 8, 14 (44/46).

(٦) Enn., IV, 8, 5 (29/33).

(٧) Enn., IV, 8, 5 (32).

(٨) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط ١ دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨، ص ٢٥٨.

من سجنه لأنه يتـوق إلى معرفـة حقيقة أمـره. ويذهب أفلوطين إلى نفس المعنى الذي ذهب إليه أفلاطون وهو ضرورة تطهير النفس من الأقذار الجسدية وضرورة أن ينتـظر كل منـا اللحظة المعينـة والتي ينفصل فيهـا بدنـه انفصـالاً طبيعيـاً عن نفسـه، مثلما تسقط الثمـرة الناضجـة عن الشجرة، ذلـك أن انفصال النفس عن الجسـد ينبغي أن يكون انفصـالاً داخلياً أي تـطهراً، فـالتـطهـر هـو قـوام الحيـاة الأخلاقية[1].

فالنفس التي تطهرت من كل قبح هي التي بإمكـانها وحـدها أن تـدخل إلى ملكوت الجمال الخالص، ووسيلتها في ذلك الفلسفة والعلم[2].

يقول أفلوطين: «إنه إذا حدث هذا فإن النفس ترى الألوهية إلى الحـد الذي يحق لها أن تصل إليه في رؤيتها، وتشهد نفسها قـد أضيئت أي ملئت بنور عقلي أو بعبارة أخرى تدرك أنها ضيـاء خالص، غيـر مثقلة، نشيطة كمـا أنها تسيـر في طريقها إلى أن تكون إلهاً»[3].

بقيت مسألة أخيـرة بصدد كـلام أفلوطين عن النفس هي مسألـة الخلود، ولا شـك أن أفلاطـون قد أشـار إلى خلود النفس في محاورة فيـدون[4]، وأورد أدلـة للبـرهنة على ذلـك أهمها بـرهان البسـاطة، وبـرهان تعـاقب الأضـداد والتـذكـر بالإضافة إلى برهان الحركة الذي ذكره في محاورة فيدروس[5].

أما أرسطو[6] فكان مقلاً في حديثه عن الخلود، إذ أن منطق مذهبـه يؤذن بأن

---

(١) Enn., I, 2, I.

(٢) Enn., IV, 3, 26.

(٣) Enn., VI, 9, 3.

(٤) Phédon, P. 70/107.

(٥) Phaedrus, P. 245-C.

وانظر، J. Burnt; Greek Philos. P. 333.

ولمزيد من الإيضاح راجع:

أ ـ الأصول الأفلاطونية (فيدون)، جـ ١، ترجمـة وتعليق نجيب بلدي وعلي سامي النشـار وعباس الشربيني، ط ١، منشأة المعارف ١٩٦١.

ب ـ أفلاطون (فيدون) «في خلود النفس» ترجمة عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح، عزت قرني، دار النهضة العربية ١٩٧٣.

(٦) Aristotle, De Anima, P. 427b, 14-16.

النفس فانية لأنها صورة الجسم وأنه لابقاء للصورة بدون مادتها، ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل هيولاني παθєTίkos وهو بالقوة وعقل فعال أو إيجابي ποєTίkos وهو بالفعل وأنه مفارق وخالد، أي أن أرسطو عكس أفلاطون لم يعط لنا إجابة قاطعة وحاسمة بصدد مسألة الخلود بل ترك الأمر معلقاً دون حل[١].

أما أفلوطين فلقد تناول الحديث عن خلود النفس في المقال السابع من التساعية الرابعة، وتنوعت أدلته على الخلود من أدلة عقلية إلى صوفية أو ذوقية بالإضافة إلى الأدلة الدينية. أما الأدلة العقلية[٢] فأهمها برهان الحياة، فالنفس تهب الحياة للجسم، والحياة كامنة فيها، والنفس مبدأ الحياة الدائمة، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات أي أنها لن تفنى.

ويقوم الدليل الذوقي[٣] أو الصوفي على ضرورة تطهير النفس وتنقيتها من الشوائب المادية (الملذات والشهوات) وتدريبها على التأمل الخالص للحقائق العليا، وحين تصل النفس إلى العالم العلوي بعد هذا التطهر وتلك التنقية ستدرك حينئذ أنها خالدة لا تفسد ولا تندثر على الإطلاق.

وأخيراً يلجأ أفلوطين إلى برهان[٤] ديني مستمد من المعتقدات الشائعة في عصره مؤداه أنه لو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم، وأن النفوس التي رحل أصحابها تأتي لنا بنبوءات قيمة، ويسمى أفلوطين هذه الشواهد الخرافية «دليلاً ملموساً».

تلك هي أدلة أفلوطين على خلود النفس يظهر منها تأثره البالغ بأفلاطون وبمعتقدات عصره[٥].

---

(١) Rodier, Aristotle, Traité de L'âme, T. II, P.29.

وانظر، D. Ross; Aristotle, P.151.

وأيضاً، Hamelin; La Système d'Aristole PP. 285/87.

(٢) Enn., IV, 7, 9.

(٣) Enn., IV, 7, 10.

(٤) Enn., IV, 7, 7, 15.

(٥) أنظر، فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ١٣٤.

٤ ـ العالم المحسوس والمادة:

يقف أفلوطين موقفين مختلفين بصدد طبيعة العالم المحسوس، فتارة يصف هذا العالم بأنه ناقص وشرير ومن الخير الخلاص منه وأنه مصدر الفساد والشرور، وأن هذا العالم مليء بالظواهر المتكثرة وتلك الظواهر لا يمكن فهمها إلا في ضوء علاقاتها بالحقائق غير المحسوسة الكائنة في عالم العقل[1].

فالبحث في الجمال مثلاً يبيّن وجود صورة الجمال وكذلك الروح التي تدركه، كما أن المعرفة ممكنة لأننا نستخدم موضوعاتها، تلك الموضوعات التي توجد في العقل[2]. وتارة أخرى يرى أفلوطين أن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وهو في هذا إنما يعارض كبار آباء الكنيسة من المسيحيين الذين يرون في العالم شراً وخطيئة ونقصاناً. فلكي يعارضهم من جهة ولكي يكون مخلصاً لآبائه الروحيين من الفلاسفة اليونانيين قال بفكرة الخيرية في العالم المحسوس[3].

ومن أهم الاعتراضات التي وجهها إليهم هي كيف يمكن القول بأن هذا العالم مليء بالشر مع أنه ليس إلا صورة لله الذي يقدسونه؟

وكيف يكون هذا العالم كله شراً مع وجود العقل في الإنسان وسيادة العناية الإلهية[4].

ويخضع العالم المحسوس لقانون الزمان الذي أحدثه فيض النفس، ويوجد الزمان الأول أو الأصلي أو الحقيقي πρῶΤον χρόνον في الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية التي هي كلمة العقل الكلي وصورته[5]، فالزمان هو حياة النفس منظوراً إليها في حركتها التي تنتقل بها من فعل إلى آخر، ولكن هل يوجد الزمان في النفوس الجزئية؟

يقول أفلوطين: «هل الزمان موجود فينا؟ أم هو بالأحرى في تلك النفس

---

(١) Enn., V, I, I, F. & V, 9, 2. F.

(٢) Enn., V, 9, 7.

(٣) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٤٣.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٥) عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥، ص ٦٧.

الكلية الباقية على حالها في كل شيء، والتي تضم وحدها كل النفوس؟ ولهذا فإن الزمان لا يتفتت»[1].

أي لا توجد أزمنة مختلفة، بل زمان واحد فحسب، فالزمان الحقيقي إذن موجود برمته في النفس الكلية وهو زمان داخلي أو باطني، لا يمكن تصوره خارج النفس، كما لا يمكن تصور الأبدية خارج الوجود العقلي[2]. فحركة الزمان هنا حركة عقلية وليست فيزيقية، كما أنها حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار، فهي أشبه بينبوع لا يفيض في الخارج، بل يصب في الداخل باستمرار على شكل دوري الماء الذي فيه[3].

أما المادة فإنها تأتي في نهاية سلسلة الفيض أو الصدور عند أفلوطين إذ أنها تعتبر نتاجاً أخيراً لعملية الانبثاق أو الصدور، وتوجد في قلب العالم المحسوس وبذلك تعتبر الشرط الرئيسي الذي يميز العالم المحسوس تمييزاً أساسياً عن العالم المعقول[4].

يقول أفلوطين: «بما أن الخير لا يوجد بمفرده، فإنه يوجد ضرورياً في سلسلة الأشياء التي تخرج منه، حد نهاية أخير بعده لا يمكن أن يتولد شيء بعده، وهذا الحد الأخير هو الشر. يوجد بالضرورة شيء من بعد الأول، إذن يوجد حد نهاية أخير وهو المادة التي لا يوجد بها أي جزيء من الخير»[5].

ويميز أفلوطين بين نوعين من الهيولي أو المادة، المادة المحسوسة المدركة حسياً وتمتاز بالتغير والمادة المعقولة المدركة عقلياً وتمتاز بالثبات. وهناك فقرات كثيرة يذكر فيها أفلوطين وظيفة المادة، وأوضح هذه الفقرات هي التي يذكر فيها استعارة الضوء.

يقول أفلوطين: «إن الضوء أو الإضاءة المنبعثة من النفس تصبح ضعيفة وباهتة عند اختلاطها بالمادة التي توفر الوسائل التي بها تدخل في عملية التوليد

---

(١) Enn., III, 7, 2.

(٢) Enn., III, 7, 11.

(٣) عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ٦٨.

(٤) Enn., I, 8, 10.

(٥) Enn., I, 8, 7.

والإنتاج»[1] فعلاقة النفس بالمادة توصف على أن المادة تعتم رؤية النفس[2].

ويذكر أفلوطين في نص آخر: «أنه مما لا شك فيه يجب وجود مكان وفضاء، فالضرورة الأولى لوجود الجسم هي المادة»[3]. ومما هو واضح أن علاقة النفس بالمادة يمكن إدراكها بطريقة مماثلة للوجود المتلازم لمبدأ الضوء في الكرة، فالمادة موجودة، والنفس موجودة وهما يشغلان مكاناً واحداً، فانفصال النفس يعني عدم اتحادها بالمادة»[4].

يقول أفلوطين «إن النفس يجب أن تنتشر في كل الأشياء، وان تخلق كل شيء، لا أن تكون العالم أو الكون الذي تصنعه»[5].

ويرى أفلوطين أنه إذا كانت المادة المحسوسة هي أساس التعدد أو الكثرة في النفس، فإن المادة المعقولة هي أساس الصور في العقل أو النفوس[6].

ولكن رغم أن هذه المادة المدركة عقلياً هي أساس الكثرة أو التعدد فإن أفلوطين يرفض اعتبارها مبدأ للنقصان، ويؤكد على أنها تنتمي إلى عالم الكيان ولها حياة محددة وذهنية على العكس من المادة المحسوسة[7].

وإذا كان العقل هو طريقة لرؤية الواحد، فإنه يمكن اعتبار العالم المحسوس هو طريقة لرؤية النفس أو العقل من خلال المادة[8].

ويبدو أن مفهوم المادة يتطابق مع مبدأ التعدد، ومن هنا نستطيع أن نقول أن التعدد هو أساس عدم الكمال عند أفلوطين ذلك لأن مبدأ التعدد يتسبب في نقص الحقيقة المتولدة أو الصادرة عن الحقيقة العليا[9].

---

(١) Enn., I, 8, 14.
(٢) Enn., I, 8, 4.
(٣) Enn., II, 4, 12.
(٤) Enn., I, 8, 14.
(٥) Enn., III, 9, 3.
(٦) Enn., II, 4, 4.
(٧) Enn., II, 4, 5.
(٨) Cf. Deck, Op. Cit., P.116.
(٩) Enn., VI, 6, I.

ويربط أفلوطين بين التعدد والنقصان وعدم الكمال حيث يقول: «إن توسع العالم كان خالياً من الجمال، وهكذا تقوم المادة كأساس للجمال، وكلما كبر الاتساع زادت الفوضى والقبح ومن صفات الجمال التوحيد وكلما زاد مدى التعدد ليخفف من هذه الوحدة، كلما أدّى ذلك إلى وجود اللاكمال»[1].

ومن هنا نرى صدق ادعاء واليس Wallis أن مستويات الحقيقة عند أفلوطين هي مستويات اتحاد متناقض[2].

ويلاحظ أن هناك فارقاً كبيراً بين مادة الأشياء المعقولة، ومادة الأشياء المحسوسة، فالمادة المعقولة هي دائماً بالفعل أي أنها لا تنفصل عن الصورة التي تكسوها، وأما المادة المحسوسة فهي دائماً بالقوة أي أنها يمكن أن توجد عارية عن الصورة[3]، وعلى ذلك يمكن القول إن هذه المادة في ذاتها ليست شيئاً آخر غير العدم، ولما كانت المادة بعيدة كل البعد عن المبدأ الأول أو الخير المحض، فإن أفلوطين اعتبرها مبدءاً للشر.

وليست النفس شريرة بذاتها ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة[4].

فللشر إذن وجود ذاتي، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لأنها آخر الصدورات أو الفيوضات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق كان الشر ضرورياً في العالم كذلك[5].

كيف يفسر أفلوطين وجود الشر في العالم؟

يقول أفلوطين: «لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً، كان الشر لا

---

(١) Enn., VI, 6, 1

(٢) R. T. Wallis; Néo-Platonism, (London, Duck Workth 1972), P.48.

(٣) انظر، شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

(٥) Enn., I, 8, 7.

وجوداً، ولما كانت المادة لا تعينا أي لا وجوداً وكانت الصورة خيراً، كانت المادة هي الشر بالذات»[1].

فالشر إذن عند أفلوطين مطابق للمادة ومن ثم تصبح المادة شراً بالذات وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى في المادة شراً[2].

ويلاحظ أن هذه النظرة الأفلوطينية للشر قد تبدو متفقة مع آراء الغنوصيين الذين يرون أن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تبعث، إلا أن أفلوطين لا يأخذ بهذه الوجهة من النظر ويرى أن العالم المرئي جميل وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما في الأمر أنه أقل خيرية من العالم العقلي[3].

ولما كان أفلوطين يعتقد مثل أفلاطون أن المحسوسات وهم زائل وأن المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم[4].

لذلك تنتهي فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الأشياء فتحي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العقبى، فالوجود عنده دائماً متحد بالخير، أما الشر فليس وجوده إلا نسبياً، والعالم في جملته خير.

ويتناول أفلوطين بعد ذلك الحديث عن مفهوم العناية الإلهية، وينتقد وجهة نظر المذاهب السابقة عليه لا سيما الأبيقورية والرواقية فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات[5].

فيرى أن أبيقور قد أخطأ حينما اعتقد أن المصادفة قادرة على ضمان أساس تقوم عليه الحرية، إذ أن إخضاع النفس للانحراف الأعمى للجواهر الفردة، هو إخضاعها للضرورة القصوى، بافتراضها أنها لا تمتلك ذاتها، وأنها يمكن أن تنساق

---

(١) Ibid.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

(٣) برترندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤، ص ص ٤٥٩/٤٦٠.

(٤) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٥) Enn., III, I, 4.

دون أي سبب معقول، كما يرى من جهة أخرى أن ترابط العلل الذي دعاه الرواقيون قدراً، قد يهدم أيضاً مسؤولية الإنسان[1].

فالمبدأ الحقيقي لأفعالنا ليس القدر، بل النفس، والنفس حرة حينما تتبع دليلها وهو العقل فليست المصادفة ولا القدر مبدأ الأشياء بل العناية[2].

ويذهب إلى أننا لا نصدق الرواقيون في أن العناية الكلية تهمل الأشياء الجزئية فالعناية هي انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض من أجل تحقيق الانسجام في الكون[3].

٥ ـ الفن والجمال:

تمثل نظرية أفلوطين في الفن آخر مرحلة للتفكير الجمالي عند اليونانيين، بل ومن الممكن أن تعد تتويجاً لهذا التفكير وإن كانت تنطوي في ذاتها على عنصر يقضي على الطابع المميز للفكر اليوناني ويمهد الطريق لنمط التفكير الذي ساد العصور الوسطى[4].

ويتابع أفلوطين في كتاباته المبكرة عن الجمال آراء أفلاطون، كما أنه في نفس الوقت يشير إلى أكثر من وجهة نظر جديدة.

فما هو الجمال وما هي طبيعته عند أفلوطين وكيف يمكن استكشافه في النفس؟ وهل يرتبط الجمال بمنهج أم لا؟

أولاً ـ ماهية الجمال وطبيعته عند أفلوطين:

يذكر أفلوطين أن الجمال لا يعتمد كلية على التناسق والتناسب كما ظن أرسطو، بل هو النفس الحية أو الألوهية غير المنظورة التي في الأشياء، وهي غلبة الروح على الجسد أو الصورة على المادة والعقل على الأشياء، فالألوان بمفردها

---

(١) Enn., III, I, 7.

(٢) Enn., III, 2, I.

(٣) Enn., III, I, 10.

(٤) فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥، ص ٢٦٤.

والأصوات تعد جميلة، كما أن الوجه برغم تناسقه قد يبدو مرة جميلاً، ومرة أخرى غير جميل[1].

فالفن عند أفلوطين لا يقوم على الانسجام لأنه لو كان الأمر كذلك لما اتصف بالجمال إلا ما هو مركب معقد[2]، في حين أن الجمال الملاحظ في الطبيعة كثيراً ما يكون متميزاً بالبساطة وعدم العمق أو بذل المجهود، فضلاً عن أنه لو كان التناسب هو سبب الجمال فسوف يكون الكل بما أنه يعبر عن المركب هو الجميل بينما تعتبر الأجزاء بما أنها تعبر عن البساطة هي القبيحة وهذا بدوره يؤدي إلى التناقض[3].

ومن جهة أخرى، فإن التناسب والمقاييس إنما هي أفكار تتعلق بالكم ومن ثم لا تنطبق على الحقائق الروحانية كالأفعال والأخلاق والأفكار[4].

وعلى أساس ذلك يمكن تعريف الجمال عند أفلوطين بأنه موضوع محبة النفس لأنه من طبيعتها، كما أنه ينتمي إلى عالم الحقائق العقلية[5].

فالجمال عند أفلوطين أقرب إلى النفس منه إلى المادة وذلك لأن النفس تتميز بالبساطة في حين أن المادة تتميز بالتعقيد وبكثرة تركيباتها.

فالجمال إذن يتصف بالوحدة وبالصورة الخالصة والترتيب، فالجمال في الموجودات هو تماثلها وانتظامها[6].

يقول أفلوطين «عندما تدرك النفس شيئاً ما يكون مماثلاً لطبيعتها عندئذ تشعر بالبهجة والسعادة الشديدة، وكذلك عندما يكون هذا الشيء صادراً عن مادة غير محدودة أو غير معروفة؛ لكن عندما تصادف النفس شيئاً منافياً لطبيعتها كالقبح

---

(١) Enn., I, 6, 6.

(٢) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

(٣) Enn., I, 6, 6.

(٤) أميرة حلمي مطر، في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة ١٩٧٤، ص ١٠٤.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٦) Enn., I, 6, I.
وانظر: هويسمان، علم الجمال، ترجمة أميرة حلمي مطر، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، ص ٢٧.

الذي نشاهده في اضطراب النفس وإخلالها بالنظام، فمن هذه الفوضى وذلك التمرد نستطيع أن نفهم أنها حدثت بسبب المادة»[1].

فالجمال لا يصدر عن المادة وإنما عن الصورة التي تنتمي إلى العالم العقلي لأن الطبيعة تحاكي النماذج العقلية أو المثل على حد قول أفلاطون، وأنه على الفنان إذا أراد بلوغ الكمال في عمله الفني، فعليه ألا ينقل عن الطبيعة بل عليه أن يستمد من عالم المعقولات الصورة الكاملة المعقولة التي تتشكل بها الطبيعة.

يقول أفلوطين: «إن جمال التمثال لم يأت من المادة المشوهة للحجر أو حتى المادة التي لم تتشكل بعد، ولكنه يأتي من الشكل الممنوح عن طريق الفن»[2].

ويذكر أفلوطين أنه إذا كانت الفنون تحاكي الطبيعة أو تقلدها فتجدر الإشارة هنا إلى أن طبائع الأشياء المقلدة هي ذاتها عبارة عن تقليد أو محاكاة للوجود المعقول أو المثالي الذي يتميز بالأولية من الناحية الزمانية، وبالسبق من الناحية المنطقية وذلك طبقاً لقانون العلية.

كما يلاحظ أن الفنون لا تحاكي أو لا تقلد الشيء الظاهر أو المرئي ببساطة لكنها تستعرض القوانين العقلية من حيث طبيعتها بالإضافة إلى ذلك فهي تخلق كثيراً من انفسها كما أنها تسد النقص في العالم المرئي أو المنظور.

فالفنون باعتبارها أفكاراً مخلوقة في نفس الفنان تمتلك جمالاً يتخطى تلك الأعمال التي تنبثق عنهم، ولهذا يجب علينا كما يقول أفلوطين ان نعود إلى الوراء، إلى الفكر الذي يتعرف حقاً على الجمال حيث يلاحظه في الطبيعة أو في الفن، ومن ثم يجب أن ننظر في داخله[3].

ويرى أفلوطين أن النفس عندما تصبح نقية وخالصة فإنها تنظر إلى الأشياء المادية السفلى أو الدنيا وتتجه صاعدة إلى أعلى لتدنو أو لتقترب من العقل، وهكذا فإن الجمال في العقل إنما يكون جمالاً طبيعياً أو فطرياً ولا يبعث على النفور وذلك لأن النفس عندما تتجه صاعدة إليه تصبح موجوداً أيضاً كالعقل.

---

(١) Enn., I, 6, I.

(٢) Enn., V, 8, 2.

(٣) Ibid.

ولهذا فإن الجمال هو الوجود حيث يكون واحداً مع العقل.

يقول أفلوطين: «إن كل شيء جميل بقدر ما فيه من وجود»[1].

ولعل هذه الفكرة تذكرنا بجدل الحب الصاعد في المأدبة لدى أفلاطون حيث تصعد النفس من المحسوس إلى المعقول متجهة إلى قمة المعقولية وهو الواحد، أي أنها تصعد من الجمال المحسوس ألى الجمالي المثالي الدائم، يحركها في ذلك الحب وهو في شوق دائم إلى الخير، وتنطلق النفس من جمال النفوس إلى جمال الفنون ثم إلى جمال العلوم النظرية، فتنتقل من علم إلى آخر حتى تصل إلى مشاهدة الجمال المطلق السرمدي وهو الجمال بالذات الذي لا شكل له ولا لون وهو أسمى موضوع تتجه إليه النفس وتعشقه لذاته[2].

ثانياً ـ مدى ارتباط الجمال باللاهوت لدى أفلوطين:

إذا كانت الأفلاطونية الجديدة تعد امتداداً لأفلاطون فإنها مع ذلك قد خلطت الجمال باللاهوت، بحيث لم يعد المجال يسمح للبحث في العبقرية المبدعة وهي مستقلة فالواحد أو الله هو مصدر الصور الفنية ومبدعها وهو يفيض بها على من ارتقت روحه من الفنانين. وطبقاً لنظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية يكون الجمال المتحد بالله هو أكمل وأسمى جمال، بينما تتناقص درجات الكمال والسمو كلما ابتعدنا عن الجمال الإلهي وبمقدار هذا الابتعاد، وعلى الفنان إذن أن يتخلص من روابط البدن وأن يتطهر ويتسامى عن الجمال الجزئي وأن يصعد من عالمه ماراً بمحطات روحية تمثل الأقانيم الثلاثة حتى يتحد بالله مبدأ الكون وسر عظمته ووحدته وجماله هنالك يلهمه الله من ضيائه ومن جماله أو يشهد الفنان الجمال العلوي الأبدي[3]. بعبارة أخرى، إذا كان الجمال هو الخير، فإن العقل يستمد جماله من الخير، كما أن النفس تستمد جمالها من العقل، أما أنواع الجمال الأخرى فإنها تستمد جمالها من النفس.

---

(١) Enn., V, 8, 2.

(٢) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ص ٢٦٠/٢٦١.

(٣) علي عبدالمعطي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ص ٢٧/٢٨.

يقول أفلوطين: «إن النفس تصبح جميلة بقدر تشبهها بالله قدر الإمكان»[1].

إلا أن أفلوطين يحدثنا عن أشعة إلهية تصدر من المبدأ الأوحد إلى الإنسان أو الفنان مباشرة دون تدخل من وساطات أو أقانيم، فتلهم من حلت في قلبه وتدفعه إلى إقدام ينتج عنه ترديد إبداعات إلهية عليا[2].

وإذا كان الفن قد ارتبط باللاهوت لدى أفلاطون أفلوطين، فإن هذه النزعة قد وجدت طريقها لدى فلاسفة العصر الوسيط أمثال أوغسطين الذي يذكر أن الجمال هو الوحدة أي الله، وأن قوانين الجمال والفن كالتساوي والتشابه والانسجام ما هي إلا انعكاسات للحقيقة أو الكلمة أو الله.

وكذلك سانت بازيل St. Basil الذي مزج بين الفن واللاهوت وتبنى الأفلاطونية المحدثة ودافع عنها في كتابات ظهرت تحت اسم مستعار هو ديونيسيوس، ولكن مع وجود الدين المسيحي قد تغيرت بعض المسميات، فأصبح مبدأ الخير الأسمى هو الإله المسيحي، وتحدد سلم الجدل الصاعد والهابط بمحطات روحية - إن صح التعبير - تبدأ من مصدر الأشياء الجميلة في الطبيعة مارة بالجمال العلوي ثم بالخيرية فالحكمة فالإله، وهذه تمثل مراحل لرؤية الخالق ذاته[3].

ثالثاً - كيفية استكشاف مواطن الجمال في النفس:

يذكر أفلوطين أن كل نفس تتوق دائماً إلى معرفة مثال الخير بالذات وكذلك مثال الجمال بالذات وأن ذلك لا يتأتى للنفس إلا بشروط أهمها الابتعاد عن المحسوسات الجزئية المتكثرة أي تحرير النفس من أي نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكي نصل بها إلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشراقها من خلال الاتصال بالواحد، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخلياً في الوقت ذاته.

إنه البعد عن الشهوات والملذات والعودة بالنفس إلى الوراء في داخلها؛

---

(١) Enn., I, 6, 6.

(٢) علي عبدالمعطي محمد، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

وأيضاً تدريب النفس على أن ترتفع من طلب الجمال في المادة إلى طلبه في النفس الخفية في الطبيعة وقوانينها، وفي العلم وما يكشف عنه من نظام دقيق، وإلى طلبه في نهاية المطاف في الوحة الإلهية التي تؤلف الأشياء كلها بما فيها الأشياء المتناقضة وتكون منها نظاماً متناسقاً مترابطاً يدعو إلى الإعجاب[١].

ولقد شبه أفلوطين تحرر النفس من قيودها وتخلصها من أغلالها وهي تعد نفسها لمرحلة الصعود إلى «الاتحاد الصوفي» حيث الله أو الواحد في قمتها، شبهها بأولئك الذين يخلعون عنهم ملابسهم القديمة الدنسة قبل أن يدخلوا للأماكن المقدسة في المعابد[٢].

ولكي نرى هذا الجمال كما يقول أفلوطين يجب علينا أن نشير إليه بأنفسنا وفي أنفسنا، وإذا لم يكن هناك أي صعوبة، ومن ثم يجب أن نكيف أنفسنا وأن نوجهها بما يتلاءم مع الجمال المثالي أو المعقول، كالنحات الذي يشكل التمثال[٣].

يقول أفلوطين: «ارجع إلى نفسك وتأمل، فإذا لم تجد نفسك جميلاً، فافعل مع ذلك ما يفعله صانع التمثال، فهو يقطع هنا، ويصقل هنالك، ويجعل هذا الخط اثقل وذاك أخف حتى يصنع لتمثاله وجهاً جميلاً»[٤].

فالجمال لا يكون في هذه الحالة كامناً في المادة وإنما في الصورة التي يضفيها عليها الفنان، أي أنه مستمد من روحه[٥].

ويذكر أفلوطين أن أعلى أنواع الجمال هو الذي يتسامى أو يجاوز كل قواعد الفن الشائعة حتى يكون بمثابة انطباع أو علامة مباشرة على الخير الذي هو فيما وراء الفكر[٦]. ويرى أن المقام المناسب للجمال هو الوجود العقلي الذي تبلغه النفس عن طريق الرؤية الباطنية أو الروحية[٧].

---

(١) Enn., III, 8, II.

(٢) Enn., I, VI, 7, 4.

(٣) Enn., I, 6, 9.

(٤) Ibid.

(٥) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٦) Enn., VI, 7, 22.

(٧) Enn., V, 8, 2.

فالخير بالذات باعتباره مبدأ الجمال يوجد أولاً، ويليه الجمال منتشراً في الأشياء المنظورة، وان النفس التي لم ترتكب إثماً من الآثام وتبتعد عن الشهوات والملذات تكون متيقظة إلى جمال المثل أو المعقولات[1].

ويعطى أفلوطين سبباً سيكولوجياً لماذا يكون الجمال في المرتبة الثانية؟ فيقول إن الخير دائماً يكون في حاضر، مع ذلك فهو غير مرئي حتى في حالة الأحلام. إن حب الجميل يعطي الألم أيضاً، اللذة أو السرور لأنه يكون بمثابة ذكريات خاطفة أو ومضات سريعة، كما أنه تلفظ لما لا يمكن تذكره[2].

بعبارة أخرى إن حب الجميل يحمل المتقابلات جميعاً اللذة والألم ـ الخير والشر أو النفع والضر.

رابعاً ـ هل يخضع الجمال لمنهج عند أفلوطين؟

بعد هذا العرض الموجز لموقف أفلوطين من قضية الفن والجمال، تبقى لنا مسألتان هما: هل يعتبر موقفه موضوعياً أم ذاتياً أم أنه موقف موضوعي ذاتي؟ وهل يخضع الجمال لمنهج محدد؟

أولاً: يعتبر أفلوطين من أنظار الموقف الموضوعي، ذلك الموقف الذي يرى أن الجمال صفة حالة في الشيء الجميل تلازمه وتقوم فيه وتنبعث في أرجائه بقطع النظر عن وجود عقل يقوم بإدراك هذه الصفة أو تذوقها.

أي أن الجمال له وجود موضوعي وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذي يدركها بل إن الأحكام الجمالية تأتي من الخارج وتفرض نفسها على ذهن المتأمل بحيث لا يستطيع تعديلها، ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل للجمال مثالاً بالذات[3].

ثانياً لما كان الجمال عند أفلوطين قد اصطبغ بالنزعة الصوفية، تلك النزعة التي سيطرت تماماً على فلسفة مدرسة الاسكندرية بصفة عامة، وفلسفة أفلوطين

---

(١) Ibid.

(٢) Enn., V,. 5, 12.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق؛ ص ص ١١١/١١٢.

بصفة خاصة، فإن الجمال عنده لا يخضع لمنهج على الإطلاق، وبذلك ينتمي أفلوطين إلى طائفة اللامنهجيين ومنهم أصحاب النظرة الصوفية والنظرة التأثرية، فأصحاب النظرة الصوفية للجمال يرون أن العقل عاجز تماماً عن إدراك الجمال وإنما إدراك الجمال يتم عن طريق الوجد أو الجذب Extase حيث يتكشف الجمال للذوق الصوفي كحقيقة لا معقولة فوق نطاق الحس، وهذه الحقيقة المتعالية لا يدركها كما يقول أفلوطين غير الموسيقي والمحب والفيلسوف[1]. وينضم إلى طائفة اللامنهجيين من أنظار النظرة الصوفية «برجسون» الذي رأى أن الحدس هو الأداة التي عن طريقها يدرك الجمال.

ولقد بالغ «رسكن» في تقديره لتلك النظرة إلى حد أن جعل من الجمال أو الفن نوعاً من العبادة أي شعور إيماني مقدس.

أما انصار النظرة التأثرية للجمال فلقد ذهبوا إلى أن إدراك الجمال ليس عملية علمية، فنحن ننفعل ونتأثر ونحس بالأبعاد الوجدانية للأثر الجميل ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً وهذه النظرة سلبية حين تقصر عملية إدراك الجمال على مجرد الاستمتاع فقط بالجمال دون محاولة للدراسة والنقد[2].

تعقيب:

هذه هي خلاصة نظرية أفلوطين في فلسفة الفن، ولا جدال في أن آرائه تمثل تقدماً كبيراً بالنسبة إلى آراء استاذه أفلاطون، فأفلاطون يقصر مهمة العمل الفني على محاكاة الأشياء المادية الجزئية، بينما يسمو أفلوطين بهذه المهمة إلى محاكاة المثل أو العنصر الإلهي في العالم.

ومن ثم كان التفاوت النسبي في قيمة الفن لدى كل منهما، فالأول يجعل منه نشاطاً يحتل مرتبة أدنى من مرتبة الأشياء التي يحاكيها، على حين أن الثاني يجعل منه نشاطاً روحياً رفيعاً يعلو على ما يحاكيه من الموضوعات[3].

---

(١) Enn., I, 3, 4.
وأيضاً محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ١١٩/١٢٠.

(٣) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

كما أن هذه النظرية الأفلوطينية قد أعلت من شأن العمل الفني، وتمسكت بالروحانية التي تعكس تأثر أفلوطين بالأسرار والعقائد أو الديانات الشرقية التي كانت سائدة في مدينة الاسكندرية إبان القرن الثالث الميلادي كما تعكس انصراف الفيلسوف عن الحياة المادية التي زاد الإقبال عليها في العصر الروماني[1].

ونلمس في فلسفة أفلوطين الجمالية مدى تأثره بمن سبقوه لا سيما أفلاطون أستاذه الروحي حيث استقى منه كثيراً من المبادىء التي قامت عليها فلسفته الجمالية حين أخذ يبحث عن الجمال في العالم العقلي المثالي فضلاً عن مطالبة الفن بأن يحاكي الأصل أو النموذج لا الشبح أو الظلال وأن يبتعد عن كل الاتجاهات الحسية والنزعات الواقعية.

كما أن تصوف أفلوطين بما فيه من حب للمعقول وكراهية للمحسوس، قد انتهى به إلى تشبيه الجمال بالنور الباطني الذي تستضيء به النفس ثم تضيء به كل شيء، هذا، وقد اتسمت فلسفة أفلوطين في الفن بنزعة رمزية تتلخص في تجاوز المحسوس إلى ما وراءه من مبادىء العالم العقلي ومن ثم ينتفي القبح من العالم المحسوس الظاهري لأن الموجودات كلها إنما توجد بفضل مشاركتها في الحقيقة العقلية التي يتحد فيها الوجود بالخير والجمال[2].

كما أن نظرية أفلوطين تعلوها مسحة صوفية تتمثل في وصف أفلوطين شوق النفس وحنينها وتطلعها إلى جمال العالم الروحاني، وهو بهذا الوصف يقرب بين تجربة التذوق الجمالي وتجربة التأمل الصوفي، الأولى نلتقي بها في مجال الفن والثانية نقابلها في التصوف وأكثر من ذلك جعل من تجربته الصوفية غاية للتجربة الجمالية[3].

٦ ـ التصوف والأخلاق:

تؤدي نظرية الفيض أو الصدور إلى سيادة النزعتين الصوفية والأخلاقية على

---

(١) أميرة مطر، مرجع سابق، ص ١٠٤.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.

فلسفة الاسكندرية بصفة عامة وفلسفة أفلوطين بصفة خاصة.

فالتصوف كما قال هويتكر Whittaker كان نتيجة حتمية لمذهب أفلوطين وليس أساساً له[1]. فما هو حقيقة أو جوهر التصوف عند أفلوطين؟

أولاً ـ التصوف:

قبل أن نوضح حقيقة التصوف عند أفلوطين. ينبغي أن نشير إلى بعض المفاهيم الرئيسية في التصوف بصفة عامة كالتجربة الصوفية وأنواعها ومدى اختلافها عن التجربة الدينية، ومفهوم الفناء أو الوجد ومدى اختلافه عن النرفانا الهندية، بالإضافة إلى مفهوم الاتحاد والحب الصوفي وغيرها من الأفكار والمفاهيم التي سنجد لها صدى كبيراً في تصوف أفلوطين.

أ ـ التجربة الصوفية وأهم أنوعها:

يشير التصوف أساساً إلى نوع من التجربة تتسم بالخصائص التالية[2]:

١ ـ اندماج المعرفة والشعور، فالذات تعرف وتكون في نفس الوقت في منتهى السعادة.

٢ ـ إن ما يعرفه الصوفي ليس كياناً أو وجوداً محدداً، وإنما هو بالأحرى الأرضية أو المصدر المتسامي أو المتعالي والذي لا شكل له.

٣ ـ إن الصوفي لا يعرف بطريقة عادية، وإنما باتحاده مع موضوع نظري أو بصري أو تمثله لهذا الموضوع.

كما يشير التصوف من ناحية أخرى إلى محاولة التفسير الفلسفي للتجربة، وإلى محاولة جعل الادعاءات الغريبة لأصحابها معقولة وذلك داخل إطار ميتافيزيقي أوسع[3].

---

(١) T. Whittaker, Op. Cit., P.100

(٢) W. T. Stace; Mysticism & Philosophy, (London 1961), & N. Smart, «Interpretation & Mystical Experience, «Religious Studies», I, 1965.

(٣) Ibid.

ويسود مفهوم التجربة الصوفية في كثير من الاديان، ويمكن ملاحظته في فلسفة اليونان القدماء كأفلاطون وأفلوطين، وعند كثير من المتصوفين الهنود والفرس المسيحيين والمسلمين، فالقديسة تريزا، والقديس أوغسطين والإمام الغزالي والحلاج وابن عربي والبسطامي والسهروردي المقتول يعتبرون من كبار المتصوفة في الديانتين المسيحية والإسلامية.

ولهذه التجربة الصوفية أشباه ونظائر في الفكر المعاصر، فهي تذكرنا بتجربة وليم جيمس[1] W. James الدينية، كما تذكرنا بحدس برجسون[2] H. Bergson الذي يعتبر ضرباً من المعرفة الصوفية الذوقية.

ذلك أن التطور الخالق الذي يقول به برجسون يقودنا إلى فكرة إله مريد خالق للمادة والروح معاً وباعث للحياة في الأنواع والأفراد.

وتختلف التجربة الصوفية اختلافاً كبيراً عن التجربة الدينية، فيذكر فردريك[3] هيلر F. Heiller أن التجربة الصوفية ترتبط عادة بميل إلى التفكير النظري والتأمل الذي قد يظهر بين بعض الصوفية على صورة تفكير ميتافيزيقي كما لدى الأوبانيشاد الهندي أو أفلوطين المصري أو ايكهارت المسيحي، أو ابن عربي المسلم، وقد يظهر على هيئة تحليل سيكولوجي دقيق للصوفي ذاته، كما في اليوجا Yoga والبوذية والكويتستس Quietists في القرن السابع عشر وكما لدى المحاسبي والسري السقطي وغيرهما في الإسلام.

أما التجربة الدينية فهي بسيطة لا تستدعي ولا تستتبع تفكيراً أو تأملاً بل إنها تعلو فوق النظر وفوق التحليلات النفسية الدقيقة.

ويذكر خلافاً[4] آخر فحواه أن التصوف يوجد فيه قصد واع عن طريقه أمكن

---

(١) E. Bautroux, William James, (Paris 1911), P.57.

(٢) H. Bergson, Evolution Creatries, (Pais 1907), P.270.

(٣) F. Heiller, «Prayer», History & Psychology, VIII, IX, XI, 1958.
نقلاً عن محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠، ص ٥٢.

(٤) Ibid.

للتصوف من اختراع وتهذيب طرق خاصة في الزهد والرياضة الروحية ليضمن حدوث التجارب الصوفية.

أما في الدين فلا يوجد قصد كهذا، بل يترك الأمر لكل شخصية أن تكشف عن نفسها وأن تظهر استعداداتها مما يستتبع حتماً تنوع وتشكل الحياة الباطنية الدينية مما يجعلها أكثر غنى وتعدداً من حياة الصوفية.

وفضلاً عن ذلك يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع، وأنها تجمع بين القلق والخلاص، قلق من العالم الأرضي، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى، الإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر، وبث للأمل في حنايا النفوس[1].

ب ـ الفناء والحب الصوفي بالمعنى الأفلوطيني:

لما كان التصوف تجربة أو حالاً أو منزلة روحية يتصل فيها المتناهي باللامتناهي فإن ذلك يؤدي إلى ما يسمى بحال الوجد أو الفناء.

ويصف أفلوطين الفناء بقوله «إدراك الأزلي عن طريق الاتصال به اتصالاً مباشراً في وحدة تتحقق فيها النفس من صلتها بالعقل أو النوس»[2]. والنفس تشاهد الواحد وتعاينه ـ لا باعتباره ـ شيئاً خارجاً عنها، بل باعتباره فيها وقائماً بها، فتفنى عن ذاتها باتصالها التام به، وهذه حالة فوق طور العقل والعلم، أي يعجز العقل والعلم عن وصفها وفهم كنهها»[3].

وهناك فارق بين الفناء والنرفانا الهندية[4]، ففي النرفانا يصبح الفناء نهائياً لأن النفس تتحرر من قيود الجسد وتتلاشى في النفس الكلية بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي، أما الفناء الصوفي فيعقبه بقاء وهو أن يفنى الإنسان عما له ويبقي

---

(١) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ص ٣٢.

(٢) Enn., IV, 8, 11 & IV, 9, 11.

(٣) Enn., V, 5.

(٤) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٣٣٤.

بما الله تعالى. ومن هنا نلاحظ أن كلمة الفناء لا تشير إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية وهي الناحية السلبية، ولكن لها ناحية إيجابية هي التي عبر عنها الصوفية بكلمة البقاء، لأن الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر[1].

ولما كانت العاطفة تلعب دوراً كبيراً في التجربة الصوفية، لذلك نرى أنه لا يخلو نظام صوفي من عنصر العاطفة الجياشة مهما كانت متسامية حتى إن تصوف أفلوطين ذاته لا يخلو من طابع الحب[2].

ولقد أشار أفلوطين إلى مفهوم الحب الإلهي في التساعية الثالثة وتناول فيها بالشرح والتحليل على طريقة مأدبة أفلاطون أو أسطورة وميلاد ايروس. وحاول التوفيق بين جدل الحب الصاعد وجدل الحب الهابط عن طريق فكرة السلم الإلهي الذي يسمح بالصعود والهبوط معاً[3].

وإذا كان أفلاطون قد اقتصر على القول بأن هناك صعوداً من جانب الإنسان نحو الله دون أن يكون هناك أي هبوط من جانب الله نحو الإنسان، فإن أفلوطين قد أضاف إلى ذلك أن الكل قد صدر أو فاض عن الواحد، وأن الصدور أو الفيض في صميمة ضرب من الهبوط، وإذا كان أفلاطون من جهة أخرى قد ذهب إلى أن الايروس ἔpos' هو حب الإنسان لله وإنه لا يمكن نسبته إلى الله، فإن أفلوطين يقرر «أن ما هو علوي يهتم بما هو أرضي أو دنيوي ويعمل في نفس الوقت على تزيينه»[4].

ويلاحظ أن هذه الفكرة سنجد لها أصداء بعيدة عند الآباء المسيحيين وكذلك المشتغلين بعلم اللاهوت خصوصاً وأن فكرة السلم الإلهي التي اقترنت بنظرية أفلوطين في الايروس قد أغرت المدافعين عن العقيدة المسيحية باستخدامها في تقريب فكرة الحب المسيحي إلى أذهان الناس[5].

كما تناول بعض صوفية الإسلام ظاهرة الحب ذاتها بالتحليل والتفسير

---

(١) أبو العلا عفيفي، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، ص ١٨٠.

(٢) A.H. Armstrong, Plotinus, PP.37, 46.

(٣) Enn., III, 6 & 7.

(٤) Enn., IV, 8, 8.

(٥) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ص ١٧٣.

والتعليل نذكر منهم ابن عربي والسهروردي ورابعة العدوية وابن سينا.

ولقد كتب المتصوفة كتباً كثيرة ومتنوعة في الحب، تحوي نظرياتهم في مقام الحب وأنواعه، وكانوا يستخدمون عند البحث في المحبة والعشق الاصطلاحات الحسية من الشوق والسكر والوجد والفناء في المحبوب والاتحاد به[1].

جـ - الاتحاد الصوفي:

إن جوهر التصوف هو التجربة الصوفية التي قوامها الجذب أو الاتصال أو الاتحاد بالله، والاتحاد أو الجذب فكرة صوفية محضة تقوم على تجربة الصعود والطبيعة السائلة للنفس كما أنها تتعارض مع الميتافيزيقا الشكلية أو الصورية. ويذكر كل من أرنو Arnou وريست Rist أن النفس والواحد جوهران روحيان، وان الاتحاد الصوفي هو عبارة عن اتصال بين مثل هذين الجوهرين، ولكن الوحدة الصوفية أمر صعب للغاية - إذ كيف يتأتى لجوهرين كل منهما مكتف بذاته من الناحية الأنطولوجية (الوجودية) ولكل منهما حدوده الخاصة، أن يتحد دون أن يمتزج أو يندمج أو حتى دون إلغاء للنفس وهو أخشى ما يخشاه الصوفي الموحد؟[2].

وإذا كان الواحد في نظر أفلوطين لا يعتبر جوهراً روحياً، فإن نفس الصوفي لا يمكن أن تكون كذلك[3].

إننا نتحدث هنا عن العودة إلى الأصل أو إلى النموذج الأبدي الدائم المعقول وبالتالي فإننا صور AuTo6ωkpάTηs وإن النفس العاقلة[4] أو الناطقة

---

(١) راجع: المأدبة أو في الحب لأفلاطون، ترجمة وتعليق علي سامي النشار والأب جورج قنواتي وعباس الشربيني، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ص ص ١٢٩/١٧١.

(٢) Arnou, Le Désir de Dieu Dans La Philos. de Plotin, P.246 & Rist, Op. Cit., P.227.

(٣) Ibid.

(٤) A.H. Armstrong, Christian Faith & Greek Philos, (London, 1960) P.57.
وانظر، «Salvation Plotinian & Christian», Downside Review, N.S. 75, (1957) P.132ff.
وأيضاً، H. J. Blumenthal in «Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals»? =

هي التي تستطيع أن تصل إلى هذا المبدأ النهائي أو الأخير وليس الجوهر المحدود الذي يقول به سقراط.

يقول أفلوطين: «إذا رجعت أنا، وكل إنسان آخر إلى العالم المعقول، فإن مبدأ كل شخص سيكون هناك»[١].

ويلاحظ أن الصورة التي تعبر عن الاتحاد الصوفي ليست الاتصال الجنسي وإنما تلك التي تحدث في «تاو ـ تي ـ شنج» Tao Te Ching «عودة أو تراجع إلى جذور المرء»، وكذلك بيت الشعر الأفلوطيني الرائع للشاعر ييتس Yeats «والآن أتضاءل وأتلاشى في الحقيقة»[٢]. كما يلاحظ أن أقدم شواهد الشعر الغنائي عند اليونان كانت تنطق بهذه الوحدة الصوفية، فشاعرة الحب والجمال (سافو) تقول في أبياتها الأربعة الشهيرة:

ـ والآن قد غاب القمر.
ـ وكذلك الكواكب السبعة.
ـ انتصف الليل، وزمن الانتظار فات.
ـ وأنا أنام وحدي.

وطريق المفكر والشاعر الغنائي طريق وحيد، وقد ارتفع أفلوطين فوق ذاته وفوق العالم واعتقد أنه سيجد في الواحد عزاءه الأخير ولكنه ظل وحيداً حتى مع الواحد، هنالك لم يبق أمامه إلا الصمت والسكون[٣].

ويذكر أفلوطين صوراً تعبر عن تلك الوحدة لعل أهمها صورة النهر الذي يفقد أو يفني اسمه وشكله في البحر، وهي صورة رغم أنه لم يستخدمها إلا أنها تعد ملائمة حيث أن البحر هو مصدر النهر الذي يعود إليه مرة أخرى[٤]. كما أن هناك صورة أفضل هي صورة جدول الماء الذي يتجمع مرة أخرى في الينبوع، إلا

= Phronesis, XI Vo.1, 1966.

(١) Enn., V, 7.

(٢) W. B. Yeats, «The Coming of Wisdom with Time», Collected Poems.

(٣) عبدالغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧، ص ٦٣.

(٤) Enn., I, 6, 8.

إن هذا الموقف لا يمكن وصفه بأنه اتحاد بين جوهرين، إنه عودة إلى الأب[1].

ويلاحظ أن هذه الصورة الخاصة بالتجمع وبالتبـدد تميز الحقيقـة الأفلوطينية أفضل تمييز، كما أنها أنسب الصور عندما تطبق على حياتنا الشعورية[2].

ويعبـر أفلوطين عن تجربة النشوة أو الوحدة الصوفيـة في اتصال الـروح أو النفس بالواحد الأسمى فيقول:

«لقد حدث مرات عديدة ان ارتفعت عن جسدي إلى ذاتي وأصبحت بعيـداً عن كافة الأشياء الخارجية الأخرى وارتكزت في ذاتي ورأيت جمالاً رائعـاً، وبعد ذلك وأكثر من أي وقت آخر تأكدت من الصلة مع أسمى نظام فعشت أنبل حيـاة وحزت على المطابقة مع القدس، أي (صرت أنا والله كلا لا يتجزأ)»[3].

ويـرى زهنـر Zaehner أن نفس الصـوفي لا يمكن أن تصبـح متـطابقـة مـع الواحد أو الله ولو أن الواحد يفي بذلك عقلياً ولا يعود الصوفي شاعراً بـذاته على الإطلاق[4].

ولقد لاحظ تروويارد Trouillard أنه من الصعوبة بمكـان التمييز بين العقلي والـلاعقلي وسبب ذلك أن الخلفيـة الحقيقية لمثالية أفلوطين الصـوفية كمـا هـو معروف الآن هي المذهب الأرسطي القائل بأن العقل يصبح موضوعـاً للمعرفـة، هذا المذهب القائل بأن النفس تصير كـل الأشياء، تصـور صوفي نمـطي ويؤدي مباشرة إلى التألية أو إلى الروحية الآحادية من النوع الأفلوطيني[5].

ولقد اعتنق أفلوطين هذا الرأي وأضافه إلى فكرته السيكولوجية الخـاصة عن الانتباه والاستدارة، والنظر إلي، حتى أنه يقول:

«إننا نكون ما نرغب فيه أو ما نشتهيه وما ننظر إليه»[6].

---

(١) Enn., VI, 9, 9, & Rist, P. 228.

(٢) Enn., I, 4, 10 & VI, 6, I.

(٣) Enn., IV, 8, I.

(٤) Zaehner, R.C., Mysticism Scared & Profane, (Oxford 1961) P.160.

(٥) J. Trouillard, La Purification Plotinienne, (Paris 1955) P.150.

(٦) Enn., IV, 3, 8, & Enn., IV, 4, 3.

ويذكر فورفوريوس أن أستاذه أفلوطين قد سعد بهذه الرؤية الصوفية لله أربع مرات، كما أنه قد بلغ هذه الدرجة من الاتحاد مرة واحدة وهو في الثامنة والستين من عمره[1].

ولقد اعتبرت تجربة الجذب أو الاتصال الصوفي عند أفلوطين شكلاً أو صورة من صور المذهب العقلي في العصر الحديث، إذ يمكن مقارنة المعرفة في أعلى درجات يقينها كما يفهمها أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة لدى أسبينوزا(*) والذي يسمى بالمعرفة الحدسية[2]. إلا أن أفلوطين يتصور أعلى نوع من المعرفة على أنه صورة جدلية لا رياضية كما هو الشأن عند اسبينوزا، ويعني بكلمة جدلية ليس منهجاً صورياً بحتاً أي مجرد (أورجانون) وإنما طريقة يؤدي استخدامها إلى تطابق صورة الفكر مع مضمونه أو محتواه، وهذا يعني الوجود الحقيقي[3].

ويصف أفلوطين بصورة سيكولوجية منهج أو طريقة الإعداد للرؤية فيؤكد على ضرورة تطهير النفس وتنقيتها من كل شيء، فالجسم يستبعد أولاً كشيء لا علاقة له بالطبيعة الخالصة للنفس لنصل بعد ذلك إلى النفس التي تشكل الجسم، ثم الإحساس بالملذات والانفعالات، وما يتبقى بعد ذلك هو صورة العقل الخالص[4]، عندما نصل إلى العقل عن طريق توجيه النفس إليه، يتبقى بعد ذلك الثنائية المتضمنة في المعرفةالتركيبية للذات كعقل[5].

---

(١) Porphyry. V. Plot. P.23.

(*) يميز اسبينوزا بين ثلاثة ضروب من المعرفة هي: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية، والمعرفة الحدسية طريقها الحس وبمقتضاها اعتبر اسبينوزا فيلسوفاً صوفياً أي ذات نزعة صوفية رغم ما يتسم به منهجه الرياضي أو الهندسي من معقولية صارمة، كما أن نظرية اسبينوزا في المعرفة الحدسية تسير في طريق الصوفية وذلك لأنها بمثابة الفهم المباشر لظهور كل الأشياء منطقياً من الله.

انظر

a - Eth. II, 40.

b - J. Royce, The Spirit of Modern Philos. (New York 1955), P.55.

(٢) Ethi. ii. Prop. 4.

وقارن ذلك بـ: Enn., VI, 7, 2.

(٣) Enn., I, 3.

(٤) Enn., V, 6; 4.

(٥) Enn., V, 3, 13.

والعقل هنا مكتف بذاته حيث إن لديه كل ما يتطلبه لمعرفة الذات، وهو كذلك يحتاج إلى أن يفكر في ذاته، فالمبدأ الذي يعطي العقل وجوده ويجعله مكتف بذاته يقع فيما وراء هذه الحاجة، والغاية الحقيقية للنفس: (بمساعدة الضوء الذي ترى به) هي أن تلمس وأن تحملق في هذا الضوء ـ لكن كيف يتم ذلك؟ يقول أفلوطين: «استبعد كل شيء»[1].

موضوع التصوف الأفلوطيني إذن هو الواحد الذي لا يستطيع الفكر البشري إدراكه، إذ بمقدار ما يتحرر الإنسان من ربقة التفكير المنطقي يتسنى له أن يبلغ تلك الحال التي يدعوها أفلوطين برؤية الواحد تارة والاتحاد تارة أخرى فعلى النفس كما يقول أفلوطين: «أن تتجرد من كل صورة إذا أرادت أن تمتلىء من الموجود الأسمى وتستنير بنوره دون أي عائق من ذاتها[2]، وبالانقطاع من جميع الموجودات يمكنها أن تبلغ غايتها القصوى أو مرادها، دون وسائط أو آلات، بل بحكم «فرار المتوحد إلى المتوحد»[3].

ويرى أفلوطين أن الواحد الذي هو هدف الرؤية لا يكون موجوداً إلا لهؤلاء القادرين على رؤيته والذين أعدوا أنفسهم لذلك، مثل المادة التي لا تحمل خصائص جميع الأشياء إذا كان عليها أن تتلقى انطباعات الجميع[4].

د ـ مراحل الطريق الصوفي الأفلوطيني:

يرى أفلوطين أن اتصال أو اتحاد النفس بالواحد لا يتم بحدس عقلي، بل إنه ضرب من التماس لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم[5].

ويستخدم أفلوطين الجدل الصاعد في توضيح كيفية الاقتراب من الواحد أو الله. ويسير هذا المنهج الصاعد وفق خطوات محددة أو مراحل أو درجات، كل

---

(١) Enn., V, 3, 17.

(٢) Enn., VI, 9, 7.

(٣) J. Rist, Eros & Psyche, (Toronoto, 1964), P.87f.

(٤) Enn., VI, 9, 4.

(٥) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٩٠.

درجة منه تمهد للدرجة التي تليها وتسبق الدرجة التي تركتها وراءها، وهذه الدرجات أو المراحل هي على الترتيب: الجسد أو البدن 6όμα والنفس ثانياً ψuxη والعقل ثالثاً Voũs[1].

وكلما بلغ الفكر درجة منها أحس بما يعتورها من نقص وشعور بالحاجة تدفعه إلى تجاوزها إلى الدرجة التي تليها على السلم الصاعد.

وينتقل الفكر من مرحلة إلى مرحلة ومن درجة إلى درجة إلى أن يصل إلى الواحد الذي لا صورة له ولا شكل له على الإطلاق.

ويلاحظ أن هذا الطريق الصاعد إنما يذكرنا بجدل أفلاطون، فالمعروف، أن تفكير أفلاطون في جوهره تفكير صاعد أو كما يقول الفلاسفة تفكير ديالكتيكي ونحن نعلم أن أفلاطون قد حدد معالم هذا الطريق بوجه خاص على لسان (ديوتيما) وذلك في حديثها عن الطريق الصاعد إلى الجمال الأسمى أو الجمال بالذات[2].

ويذكر أفلوطين أنه في محاولتنا الاقتراب من الواحد الأسمى يجب علينا أن نبتعد عن أي تعريف وأن نستبعد سائر الصفات التصنيفية. وهكذا فإننا في تأملنا علينا أن نحرر النفس من أي نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكي نصل بها إلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشراقها من خلال الاتصال بالواحد، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخلياً في الوقت ذاته؛ إنه البعد عن الشهوات والملذات والأشياء الخارجية والعودة بالنفس إلى الوراء في داخلها[3].

ويجب أن نلاحظ كما يقول أفلوطين: «إن الواحد لا يظهر للنفس كموضوع أمامها، أنه يحضر إلى النفس ويحضر فيها لا شيء بينه وبين النفس، انهما لم يعودا اثنين، بل أصبح الاثنان واحداً»[4].

هذا هو إذن الاتحاد الصوفي، ذلك الاتحاد الذي يرقى فوق النظر والرؤية

---

(١) Enn., I, 3, I.

(٢) انظر، عبدالغفار مكاوي، مرجع سابق، ص ٥٣،

(٣) Enn., IV, 8, I.

(٤) Enn., VI, 7, 34.

العقلية كما سبقت الإشارة، انه أشبه ما يكون بحالـة الجنون في العشق أو حـالة النشوة في السكر، ويصبح كل شيء في حالة عماء، وهو ما يسميه صوفية الإسلام باسم حالة «الغراب الأسود» كما يسميه بعض المتصوفة المسيحيين «الليلة الظلماء»[1].

هـ ـ طبيعة النزعة الصوفية عند أفلوطين وأهم مصادرها:

لما كان التصوف الفلسفي هو أهم ما يميز عمل أفلوطين ويجعله مستقلاً عن بقية المتصوفين الآخرين سواء في الشرق أو الغرب ـ فمن هذا المنطلق يمكننا أن نتساءل عما إذا كان تصوفه من النمط الأحادي أم من النمط الموحد؟

بعبارة أخرى هل هو من القائلين بوحدة الوجود أم أن تصوفه من النوع الأحادي أم أنه صوفي موحد (يؤمن بإله واحد)؟

اختلف المفسرون والمعلقون فيما بينهم حول طبيعة نزعة أفلوطين الصوفية.

ذهب «زهنـر» وهـو من كبـار المعلقين على أفلوطين إلى أن تصـوفـه يتسم بالطابع أو النمط الأحادي الصـارم تمامـاً كالأحـادية التي نـلاحظهـا في التصوف الفيدانتي[2].

أما «ريست وارنو» فذهبـا إلى أن نزعته الصـوفية ليست من النمط الأحـادي الشرقي وإنما هو صوفي موحد أي يؤمن بإله واحد لا شريك له[3].

فـالتصـوف الأفلوطيني إذن ليس تصـوفـاً أحـاديـاً كمـا أن أفلوطين ليس من القـائلين بوحـدة الوجـود ـ فهو ليس أحـادياً لأن الأحـادية تعني التـطابق المـطلق للنفس مـع مصـدرهـا أي الـواحـد وأن القـول الصـادر من المتصـوف ذو النمط الأحادي هو (أنـا الله) فمن المؤكد كمـا يدعى ريست أن أفلوطين الـذي يحرص حتى في أكثر فقراته صوفية ليس بصوفي أحادي ومن ثم فلا بد أن يكون موحداً.

ومن جهـة أخرى إذا كـان المؤمن بوحـدة الوجـود يـدعي أن الله مـطابقـاً أو متحـداً مع العـالم المادي وأن الـواحد والمـادة متطابقـان، وأن هناك تـوفيقاً بين

---

(١) انظر، عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٩.

(٢) R. C. Zaenhner, Op. Cit., PP. 159/60.

(٣) Rist, Op. Cit., P.214 & Arnou, Op. Cit., P.244.

الخير والشر، فمن الواضح إذن أن أفلوطين ليس من القائلين بمذهب وحدة الوجود[1].

ويلاحظ أن النزعة الصوفية عند أفلوطين ليست من النمط الأحادي الذي يظهر جلياً واضحاً في الفيدانتا الهندية والأدلة على ذلك هي:

أولاً: إن الواحد الأفلوطيني باعتباره مبدأ اسمى، كامن Immanent ومتسام Transcedent ومن ثم لا يمكن أن يكون أفلوطين أحادياً صارماً أو جامداً كما ادعى زهنر من قبل، فالواحد المتسامي هو مصدر الأشياء جميعاً وليس متطابقاً معها أو مطابقاً لها.

ثانياً: إذا كان الواحد الأعلى كامناً فلا يمكن أن يكون خالقاً أو حتى علة بأي معنى معتاد؛ وهذا هو السبب الذي جعل أفلوطين يستخدم استعاراته المعروفة جيداً، الشمس وضوئها، والجذر، والنبع المائي الأرضي.

ولقد لاحظ بعض المفسرين أن كل نظام الأقانيم عند أفلوطين يبدو كإسقاط للتجربة الذاتية، ومن ثم يتهم أفلوطين بإقامة الميتافيزيقا على أساس سيكولوجي[2].

وإذا كانت قدرة النفس على الحركة والانتقال لا تكفى لضمان السيولة (المرونة) الجوهرية واستمرار الحقيقة الأفلوطينية، وقد كان أفلوطين أول من ميز بين النفس[3] والأنا وأول من اهتم اهتماماً كلياً بالفرد الواعي[4]، فمن الواضح أن هذا الأنا ليس مرتبطاً بالكيان الفيزيقي (الشخصي)، أنه كما عرف منذ وقت طويل «بؤرة الوعي أو الشعور»[5].

وإذا تعمقنا في دراسة مذهب الأنا كما جاء في التساعيات لوجدنا أنه يكشف

---

(١) Rist, Op. Cit., P. 216

(٢) E. O. Brien, The Essential Plotinus, PP. 30/31.

(٣) E. R. Dodds, «Les Sources de Plotin, Geneva, 1960, P. 385 & Pagan & Christian, P.77.

(٤) E. Bréhier, Op. Cit., P.111.

(٥) Inge, Op. Cit., PP. 244/252.

عن مـراحل متميـزة للبؤر تجري داخـل سلسلة من الحقائق صـاعدة إلى الـواحد المتسـامي أو المتعالي، وأفلوطين صـوفي موحـد لأنه يفسـر التجـربـة الصـوفيـة مستخدماً المبدأ الميتافيـزيقي المسيحي القائـل بوجـود فجوة أو هـوة بين الخالق والمخلوق، كمـا أنه لا يـركز على التـطابق المطلق لله والنفس، ومن ثم تصبـح الوحدة أو الرؤية الصوفية عنده تأملية أي وحدة تأمل أو تماثل أو محبة، أي شيء بعيد عن الامتصاص أو الاستغراق. ولكن إذا كان أفلوطين يعتبـر صوفيـاً موحـداً فإن بعض نصوصه التي يتحدث فيها عن التجربة الصوفيـة أو ما يسمى بـالجذب أو الاتحاد تبدو كما لو كان صوفياً أحادياً، مثلاً عندما يسـأل أفلوطين نفسه «كيف يتأتى إلى أن أهبط مرة أخرى بعد الرؤيا»؟ فإنه لا يجيب إجـابة يـرد بها فـوراً أو في الحال الموحد أي «لقد مـلأ الله روحي أو نفسي ولكنني كنت ذاتي أو نفسي» (لم يحـدث له تغييـر) طوال هـذه الفترة، ويقـول: «كثيراً مـا اتيقظ لذاتي تـاركاً جسمي جـانباً وحين أغيب عن كـل مـا عـداي أرى في أعمـاق ذاتي جمـالاً بلغ أقصى حـدود البهـاء وعنـدئـذ أكـون على يقين من أنني أنتمي إلى مجـال أرفـع وأسمى فيكـون فعلي هو أعلى درجـات الحياة واتحـد بالمـوجود الإلهي، وحيث أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية»[1].

ويذهب ريست إلى أن أفلوطين لا يمكن أن يكون أحادياً في نزعته الصـوفية لأنه يقول إن الواحد يتنازل عن أوان النفس مليئة بالله.

وحقيقة إن الإنسان يحب المطلق، ومن ثم فإنه يستسلم له وليس لذاته وهنا نلاحظ أن ريست إنما يرد على الدعـوة العامـة التي نجدهـا عند زهنـر من أنه لا يوجد حب في التصوف الأفلوطيني، وإن ء ارات الذاتية المتطرفة التي ينـطق بها الصوفي الأحادي غير موجودة عند أفلوطين بالمرة وذلك لأنها عبارات غير دقيقة من جهة، وغير مصقولة من جهة أخرى[2].

إن مثل هذه العبارة قابلة للخطأ أو لسوء الفهم وتؤخـذ على أن هذا الإنسـان العادي أو هذه الشظية المسكينة من الكون هو الواحد؛ ولكن هذا جنون العظمـة

---

(١) Enn., IV, 8, I.

(٢) Rist, Op. Cit., P224.

وليس دعاوي الصوفية[1].

والآن بعد أن عرضنا لحقيقة التصوف عند أفلوطين يمكننا أن نتساءل عن أصل النزعة الصوفية عنده، فهل تأثر بأفلاطون في الفكر اليوناني أم أنه تأثر بالتصوف الهندي في الفكر الشرقي القديم؟

١ ـ التأثر بالفكر الشرقي القديم:

لما كان التصوف عامة لا يمكن دراسته إلا في ضوء التصوف الهندي وذلك لأن جميع المشكلات التي تعرض للعقل البشري من حيث المعرفة الحقة، والاتصال بالمبدأ الأول قد عرضت للعقل الهندي منذ أقدم العصور وكان موضوع تأمل عميق عند كثير من حكمائه، لذا فإن بعض المؤرخين[2] يرى أن تفسير أفلوطين للتجربة التصوف التي قوامها الجذب أو الاتصال أو الاتحاد هو تفسير أقرب في طبيعته إلى بعض المتصوفة الهنود، أو كما يقول يوسف كرم[3] لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهند أكثر منه لوجهة النظر المسيحية الأرثوذكسية.

بينما يذكر أرمسترونج[4] Armstrong أنه ليس هناك أي إشارة أو دليل صادق يوحي بتأثر أفلوطين بالحكمة الهندية ذلك أنه لم يكتسب أية معرفة من الهنود في هذه الفترة بالذات كما أن معارفه الفلسفية كلها إغريقية بحتة ولم تكن له أية صلة بفلاسفة الشرق على الإطلاق.

ولقد أشار إميل برييه E. Brehier إلى أهمية هذا التأثير الهندي على فلسفة أفلوطين وأن هذا التأثير قائم على أساس مشابهة فلسفة أفلوطين للأفكار أو العناصر الرئيسية عند الهنود رغم أنه ليس هناك أي دليل أو برهان يشهد بهذا الاتصال المباشر بين الفكرين.

ويمكن القول بأن أفلوطين قد أخذ بعض العناصر الهندية في فلسفة

---

(١) Rist, Op. Cit., P.224.

(٢) E. R. Dodds, Pagan & Christian in an age of Anxiety, (Cambridge 1965), P.88.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٤) A.H. Armstrong, Op. Cit., P.13.

أفلاطون حيث إن الأخير هو أفلاطون استمد بعضها من الفيثاغوريين[1].

وعلى أي حال فإننا لا نستطيع أن نغفل المؤثرات الشرقية في فلسفة أفلوطين وبخاصة أثر التصوف الهندي.

إنه إذا كان أفلوطين لم يلتق بفلاسفة الشرق وذلك أثناء انضمامه إلى الحملة العسكرية التي نظمها الامبراطور جورديان ضد الفرس، فيكفي أنه كما يقول عنه تلميذه وخليفته فورفوريوس أنه كان يميل بشغف زائد إلى الفلسفة البربرية أي غير اليونانية وأنه أخذ عنها الشيء الكثير، فوحدة الأنا مع الكائن الكلي موجودة في الأوبانيشاد الهندية وكيف أن هذه الوحدة لا تتم عن طريق المعرفة بل بالتمرين والتأمل[2].

٢ ـ التأثر بالفكر اليوناني القديم:

إذا كان أفلاطون قد تحدث عن خلاص النفس من محبسها الأرضي وانطلاقها إلى عالمها العلوي[3] الذي كانت تعيش فيه من قبل، فإن الغرض الذي يرمي إليه من هذا الزهد هو التشبه بالله بقدر الإمكان[4].

وغاية هذه الفكرة الأفلاطونية هو السعي نحو الكمال عن طريق المعرفة حتى يتسنى للإنسان الوصول إلى الخير الإلهي أو الخير بالذات، لا إلى الاتحاد التام مع الله؛ ففي مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة وتجعل من الصعوبة بمكان أن ننسب إليه صوفية كاملة. فأفلاطون ينزع إلى المعرفة وتنمية قوى النفس وبخاصة العقلية منها؛ أما أفلوطين فلم يتأثر بنزعة الزهد عند أفلاطون، إذ أنه ينزع إلى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وأن ذلك يقتضي إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات[5].

---

(١) John Herman, R.JR., Journal of the History of Ideas, Vol. XXX (P.S) January, March, No.I. 1969.

(٢) انظر، حنا الفاخوري وخليل الجر، مرجع سابق، ص ص ١٢٠/١٢١.

(٣) Phédon, 64 a, 67B.

(٤) Théatetus, 176 B.

(٥) اد زكريا، مرجع سابق، ص ص ٤٧/٤٨.

وإذا كان أفلوطين لم يتأثر بنزعة الزهد عند أفلاطون، فإنه تأثر بنظرية الجدل عنده واستخدمه في بيان مراحل سير النفس إلى الواحد المطلق وذلك للاتحاد به.

ثانياً - الاخلاق:

ترتبط النزعة الصوفية التي تحدثنا عنها ارتباطاً كبيراً بالنزعة الأخلاقية عند أفلوطين، إذ الأخلاق عنده تقوم على أساس التصوف الذي يدعو للتأمل أكثر مما يدعو للبحوث العقلية المجردة، فالتصوف عنده هو أخلاق موسعة.

١ - نظرة أفلوطين إلى السعادة:

لما كانت الأخلاق عند أفلوطين تقوم على أساس التصوف، ولما كانت السعادة التي تنشدها الأخلاق المسيحية هي سعادة أخروية، فقد تحولت هذه السعادة إلى حنين صوفي عند أفلوطين للعودة إلى الواحد أو الصعود إلى السماء.

ويرى أفلوطين أنه لما كان الواحد مصدراً للفضيلة فإنه لا يجوز وصفه بها على أنها صفة قائمة بذاتها، حتى لفظ الخير لا يطلق على الواحد[١].

أي أنه لا يجوز لنا تسميته بالخير، لأن الخير يمكن أن يفهم بالمعنى الذي يتمتع به بعض أجزاء العالم، أما إذا قصدنا أنه العالم الذي يسبق عوالم الأشياء فعندئذ يجوز[٢].

وإذا كانت الموجودات طبقاً للمذهب الأفلوطيني تنقسم إلى موجودات أخلاقية وأخرى غير أخلاقية فإن منها أيضاً ما هو فوق مستوى الأخلاق ومنها ما دون مستوى الأخلاق؛ أما ما فوق مستوى الأخلاق فهو العالم المعقول الذي ينتهي إلى الواحد أو الله؛ وأما تحت مستوى الأخلاق فهو المادة التي تعتبر في نظر أفلوطين مصدراً للشر أو هي الشر بعينه، وقد يسميها الشر المطلق ولا سبيل إلى تحويلها إلى الخير.

---

(١) Enn., I, 2, I.

(٢) P. V. Pistorius, Plotinus & Néo-Platonism, P.137.

ويرى أفلوطين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو والرواقية أن الحياة الجيدة هي الفضيلة، وأن الفضيلة هي حالة من حالات النفس[1]، وبدون مثل هذه الحالة فإن كل الآمال في التقدم أو في الصعود إلى الله تصبح مجرد هباء ويرى أيضاً أنه بدون الفضيلة يكون الله مجرد اسم وأن هؤلاء الذين يستخدمون هذا الاسم بدون فضيلة إن هم إلا مضللين إن لم يكونوا منافقين[2].

ويذكر أفلوطين بأن النفس التي لا تتحرر من الشهوات والملذات والانفعالات لا توصف بأنها إلهية وإنما هي نفس شيطانية أي نفس وقد تلبسها شيطان[3].

٢ ـ أنواع الفضائل عند أفلوطين:

يعتبر أفلوطين أقل تنسيقاً من سابقية في طريقة تناول الفضائل بصورة منتظمة، ويأتي في مقدمة الفضائل الأخلاقية عنده ما يسمى بالفضائل المدنية أو الحضرية أو السياسية[*] πολιΤιΚαι'αρεΤαι والتي لا يصل إليها الإنسان إلا بتحرير النفس من رغبات الجسد الدنيئة وكذلك الإحساسات أو الانفعالات[4]، وأعلى الفضائل يسمى بالفطنة أو الحكمة[5] Øρόνηθιs وهي الفضائل التطهيرية التي تعد النفس لتصعد إلى العالم المثالي المعقول أي أنها توجد في النفس عندما تتطهر[6] والتطهير هو وسيلة أو طريقة لتحرير الروح أو النفس من العواطف ورغبات الجسد على قدر الإمكان.

ويذكر أفلوطين أن الغرض العملي للتطهير هو فصل الروح عن الجسد

---

(١) Enn., I, 2, 4.
(٢) Enn., II, 9, 15.
(٣) Enn., I, 2, 6.
(*) أشار أفلاطون إلى هذه الفضائل في كتابه «الجمهورية» راجع.
Republic, 427C - 434D.
(٤) Enn., I, 2, 1.
(٥) Enn., I, 3, 4.
(٦) Enn., I, 2, 7, 9.

ورغباته وتحويلها إلى واحد[1]. ولعل أفلاطون قد أشار في فيدون[2] إلى ضرورة تطهير الروح من الجسد، وذكر في «ثياتيتوس»[3] فكرة الهروب من شر هذا المكان والتحول إلى شبه إله.

ويرى أفلوطين أن الفضيلة تقع خارج نطاق الأفعال والحوادث المادية[4] وطالما أن الإنسان يعيش الحياة الخيرة، حياة العقل وحياة الفضيلة، فأعماله الخلقية سوف تمليها عليه فضيلته من خلال العقل[5].

فأخلاقيات أفلوطين مثل أخلاقيات أفلاطون وأرسطو هدفها تأمين الحياة الحسنة أو السعادة وهذه الحياة الحسنة تؤمن من خلالها نوع معين من الحياة يهدف إلى حرية وعقلانية بحتة.

فإذا كان الإنسان فاضلاً فلديه كل متطلبات السعادة واكتساب ما هو خير[6]، وهذه المتطلبات تكمن في القدرة على تأدية أنواع معينة من الأفعال التي تنبع من خلال نزعات وحالات العقل.

وإذا كانت السعادة هي الخير، فنحن على هذا الأساس لدينا واجبات والتزامات نحو أنفسنا وكذلك تجاه الناس الآخرين وذلك لأن العالم كله متداخل ومترابط ومن المستحيل أن نهتم بمصدر السعادة وهو الله دون الاهتمام بالأشياء الأخرى وبخاصة النفوس أو الأرواح التي هي من صنع الله[7].

ويذكر فورفوريوس أن أفلوطين قد وجه الكثير من اهتماماته للعناية بممتلكات الأطفال الذين مات آباؤهم وكان هو مسؤولاً عنهم، كما كان رجلاً طيباً الأمر الذي جعله كالباحث الاجتماعي الحديث على علم ودراية تامة بأن

---

(١) Rist, Integration & The Undescended Soul in Plotinus, «American Journal of Philology 1976» Vol. 88, PP.415/27.

(٢) انظر، الأصول الأفلاطونية (فيدون) مرجع سابق، ص ص ٣٧/٣٩.

(٣) Theaetetus, 176 AB.

(٤) Enn., VI, 8, 5.

(٥) Enn., VI, 8, 6.

(٦) Enn., I, 4, 4.

(٧) Enn., II, 9, 16.

التدخل العاطفي الكبير في كوارث أولئك المحتاجين سوف يثبط من همته على مثل هذا العمل[1].

ويرى بعض الباحثين أنه لا يمكن وصف مذهب أفلوطين الأخلاقي في هذا الصدد بأنه مذهب زهد، لأن أفلوطين هنا لم يمنع من التماس اللذة أو تجنب الألم، ولكنه يضعهما تحت مراقبة النفس الشديدة[2].

ولقد جعل أفلوطين السعادة العظمى والخير الأسمى في الاتصال أو الاتحاد بالله، وليس ذلك في مقدور كل الناس.

يقول أفلوطين: «إن العلاقة بالمبدأ الأعلى ليست واحدة في نفوسنا، فبعضنا قابل للاتحاد، بينما الآخر يجاهد، وربما وصل، كما أن هناك من هو أقل استعداداً[3] إنها مسألة تتعلق بدرجات النفس وقدراتها وقد تسود الدرجة الأولى في شخص، والثانية أو الثالثة في شخص آخر، وعلى الرغم من ذلك فكل يحتوي على هذه القوى»[4].

صفوة القول: إن هذه الأخلاق هي سير دائم نحو الكمال وارتفاع مستمر إلى الله ولهذا يرى أفلوطين أن التأمل هو الفضيلة التي لها القيمة الحقة، وأن الفاضل هو الذي يقهر اللذات ويطهر النفس من الشهوات والرغبات الدنيئة للجسد.

فحياة العقل هي قوام السعادة، والإنسان السعيد هو الذي يحيا حياة العقل والذي أصبح كله هذه الحياة ذاتها والذي يجد فيها جوهر وجوده الحقيقي[5].

ويرى أفلوطين أن أمهات الفضائل المعروفة كالحكمة والشجاعة والعفة والاعتدال ليس لها من قيمة إلا تطهير الروح بإبعادها عن الشر، وهذه الفضائل كما تطهر الروح فإنها تذكي العقل وتساعده على الاستغراق في التأمل والتفكير

---

(١) Proph. V. Plot., Ch. g.

(٢) Pistorius, Op. Cit., P.145.

(٣) Enn., VI, 9, 9 & VI, 9, 10.

(٤) Pistorius, Op. Cit., PP. 157/58.

(٥) Enn., I, 4, 14.

حتى يصبح المرء أهلاً لأن تهب عليه نسمة من رحمة الله فيصل إلى الانجذاب الذي يجعل من المحب والمحبوب كما يقولون شيئاً واحداً بانصراف المحب عن ذاته حتى لا يشاهده إلا الله وحده.

وهذا الانجذاب هو الخير الأعلى والسعادة القصوى التي لا تدوم إلا لحظات لكنها تملأ النفس غبطة وسعادة لا يدرك كنهها ومدى لذتها إلا من سعد بهذا الاتصال الذي لم يتذوقه أفلوطين كما ذكرنا ـ سوى أربع مرات، كما أشار إلى ذلك تلميذه فورفوريوس.

تعقيب:

هذا هو أفلوطين «شيخ الاسكندرانيين» شخصية تعبق بالروحانية وتتضرع بالمثل والقيم العظيمة، وإننا لنحس في فلسفته بصبغة روحانية تماماً كالتي نلتقي بها في المسيحية المعاصرة، نحس بابتعاد العقول الغضة عن مطالب الحياة الدنيوية واتجاهها نحو الدين وفرارها من الدولة إلى الله[1].

أثرت فلسفته في الفكر الفلسفي برمته، إذ اصطنع الفلاسفة المسلمون كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، كثيراً من نظرياته إلى جانب نظريات أرسطو، وبالمثل أخذ الغربيون كثيراً من نظرياته وآرائه وبخاصة القديس أوغسطين وديونيسيوس الأريوباغي وسكوت أوريجينا وغيرهم[2].

كما امتد تأثيره إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر أيضاً وذلك بعد أن ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية في عصر النهضة، فشاعت آراؤه ويمكن أن نتلمسها عند كثير من الفلاسفة الغربيين محدثين ومعاصرين عند ديكارت وليبنتر واسبينوزا وهوايتهد وكارل ياسبرز وشلنج وغيرهم[3].

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران، ص ٣٠٤.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٧.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٧.

ثانيا ـ فورفوريوس:

١ ـ حياته وشخصيته:

يعتبر فورفوريوس من أتباع المذهب الأفلاطوني الجديد، ولقد كتب يونابيوس بحثاً عن سيرة فورفوريوس وذلك بعد وفاته بمائة عام تقريباً(١)، وبذلك يرجع يونابيوس الفضل الأكبر في معرفته بالأفلاطونية الجديدة إلى فورفوريوس رغم أن المذهب ينسب إلى أفلوطين(٢).

ينتمي فورفوريوس إلى أسرة وثنية ويدعى ملخوس(*) Malchus أو مالكوس، ولد بمدينة صور حوالى ٢٣٣م، وزار سوريا وفلسطين والاسكندرية، وكان في مطلع حياته مسيحياً ولكنه لم يستطع أن يلتزم بالعقيدة المسيحية وذلك بسبب اضطهاد الامبراطور ديكيوس عام ٢٥٠م(٣).

ولقد أمضى شبابه في صور التي اشتهرت بالتجارة والصناعة وكانت ملتقى الشرق والغرب، فاجتمعت فيها الآراء والمذاهب وكثرت اللهجات ومن ثم كان فورفوريوس ملماً بالعبرانية واليونانية والهيروغليفية إلى جانب معرفته باللغة السريانية وهي لغة أهل البلاد، كما اطلع على أسرار الكلدانيين والفرس وقدماء المصريين(٤). ويقال إنه اتصل «بأوريجين» العالم المسيحي الشهير وذلك في صباه وكان لهذا الاتصال ثمرات منها أنه مكنه من معرفة الإنجيل الذي كان يفسره أوريجين مستعيناً في ذلك بالفلسفة اليونانية؛ ومن جهة أخرى يسرت له هذه الصلة بأوريجين أن يطلع على مكتبة واسعة حوت مؤلفات كبار قدماء الفلاسفة يونان ومحدثين(٥).

درس فورفوريوس الفلسفة في اثينا على أيدي كبار الفلاسفة والعلماء نذكر

---

(١) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) T. Whittaker, Op. Cit., P.107.

(*) معناها بالسريانية الملك أو الأمير ثم حرفت إلى فورفوريوس.

(٣) انظر، F. L. Cros,, The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University (Press 1941), P.1091.

(٤) ايساغوجي، لفورفوريوس الصوري، بقلم احمد فؤاد الأهواني، ص ١١.

(٥) نفس المرجع بتصرف، ص ١١.

منهم ديمتريوس وأبولونيوس ولونجنيوس الذي درس عليه أسرار اللغة الإغريقية وما فيها من نحو وصرف وبلاغة بالإضافة إلى أعمق الأفكار الفلسفية[١].

ولا شك أن فورفوريوس قد اكتسب من إقامته في أثينا معرفة واسعة وذوقاً مرهفاً وفي أثناء هذه الفترة التي قضاها بأثينا ألّف كتاب المسائل الهومرية ورسالة (في أسماء من لم يذكرهم الشعراء) وكتاب (أخبار الفلاسفة)[٢].

اتجه فورفوريوس بعد ذلك إلى روما وهو في الثلاثين من عمره ـ وكانت روما باعتبارها قلب العالم المتحضر ـ تجمع بين الحركة الصاخبة والجمال الساحر الذي يظهر جلياً واضحاً في تماثيلها وأبنيتها، والمتعة التي يبغيها طلاب اللذة وأهل الدنيا، وبين الهدوء الذي ينشده الزهاد المنصرفون عن لذات البدن إلى متعة الروح يلتمسونها في العزلة والتأمل.

ولكي يكون فورفوريوس متابعاً لطلبه في العلم انضم إلى هذه الجماعة وأصبح مقرباً إلى أستاذه أفلوطين الذي اتخذه من جملة خاصته واعتبره من أوفى تلامذته وعهد إليه بتصحيح كتبه[٣].

ويذكر يونابيوس أن فورفوريوس ذاع صيته وانتشر في روما وذلك من خلال عرضه لمذهب أفلوطين ـ وكان من بين تلامذة فورفوريوس الذين استمعوا له في روما يامبليخوس أحد أتباع المذهب الأفلاطوني الجديد في سوريا[٤].

ولما كان أفلوطين لديه معرفة فائقة عن الأرواح كما كانت له بصيرة نافذة أو ثاقبة في الطبائع البشرية، ولما كان له تأثير ساحر وعطف عظيم[٥]، لذا فقد عبده مريدوه وتلامذته وتابعوه لأنه كان يساعدهم روحياً وعقلياً ويقال إنه استطاع أن ينقذ فورفوريوس من الانتحار بنصيحة عاقلة[٦].

يقول فورفوريوس «وذات يوم شعر أفلوطين برغبتي في الانتحار فاتجه إليّ

---

(١) Vacherot, Histoire Critique de L'école d'Alex., P.35.

(٢) انظر اساغوجي، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٤.

(٤) Whittaker, Op. Cit., P.107.

(٥) Karl Jaspers, Op. Cit., P39.

(٦) A.H. ArmstrongOp. Cit., P.178.

وحدثني أن هذه الرغبة لا أساس لها من الصواب على الإطلاق، وإنما جاءت من مرض الماليخوليا، ثم نصحني بالرحلة، فتوجهت إلى صقلية وتخلصت بذلك من الرغبة في الانتحار ومفارقة الحياة»[1].

يتضح إذن مما سبق أن فورفوريوس أقدم على الانتحار لكن أستاذه الوفي قد أخذ بيده ونزع هذا الانتحار من نفسه وأعاد إليه شجاعته ووضعه تحت حمايته ومنحه عطفه ونصحه واخلاصه والأكثر من ذلك اتخذه سكرتيراً له مدى ستة أعوام[2].

ولقد تزوج فورفوريوس أرملة إحدى أصدقائه وتدعى مارسيلا Marcella رغبة منه في تربية أطفالها السبعة من الرجل الأول، كما يذكر يونابيوس، وأيضاً من خلال خطاب كان قد بعثه لها ولا يزال موجوداً[3].

وأكبر الظن أن مارسيلا كانت من تلامذة أفلوطين وأتباعه في المدرسة ومن ثم فقد عرفها فورفوريوس بحكم الزمالة الفلسفية وأراد بزواجها أن يدفعها إلى طريق الفلسفة وأن يدفع أولادها إلى نفس الطريق.

ولم يلبث فورفوريوس مع زوجته تلك إلا عشرة أشهر ثم هجرها ورحل إلى مكان بعيد يلتمس فيه راحة النفس، وحزنت لفراقه واشتد حزنها لغيابه فأرسلت تتوسل إليه أباً وزوجاً واستاذاً ورب أسرة أن يعود إليها[4]، ولقد تعرضت مارسيلا لأنواع مختلفة من الاضطهادات على أيدي جيرانها الذين كانوا يعتنقون المسيحية وكانوا يحاولون إبعادها عن دراسة الفلسفة[5].

ولقد ذكر فورفوريوس أن الهدف الرئيسي للفلسفة هو تحقيق الخلاص للنفس وأن الحياة تجربة طويلة تكتب فيها النجاة لمن يتحمل مشقتها ووعورتها.

كما يذكر أن أصل الشرور ومصدرها ليس بسبب الجسم وإنما بسبب رغبات

---

(١) V. Plot. 14.

(٢) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، ص ٣٢٣.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.108.

(٤) ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٥) Jules Simon, Histoire de L'école d'Alexandrie; Tome II, PP.98/99.

النفس وطلبها للذات وانغماسها في الشهوات.

هـذا وقد امتـدح فورفـوريوس الصـدق والإيمان والحب والأمـل بـاعتبـارهـا فضائل لاهوتية تتعلق بالذات الإلهية[1].

ومن ثم فقد ذهب إلى أنه من الخير للإنسـان أن يموت وهـو يقول الحق من أن يحرفه في سبيل الغلبة، كما يذهب إلى أن التقـوى ليست في أن يتمتم المرء بالدعاء أو أن يذبح الضحايا ويقدم القرابين الدموية، فالحكيم في نظره هو الذي يعـظم الله بالقلب لا بـاللفظ، أما الجـاهل، فـإنه يـدنس الألوهيـة حتى إذا قـام بالعبادات وأدى المراسيم[2].

أما عن تاريخ وفاة فورفوريوس ـ فكانت مثار خلاف كبير بين المؤرخين على اختلاف مشاربهم، ولكن تكاد تجمع الآراء ومن بينها رأي يونابيوس أنه توفى في روما حوالى ٣٠٥م[3].

ومهما كنا نجهل تاريخ وفاته إلى هذا الحد فإن أثره قد ظل خالداً، ونسبه لا زال قائماً بما سجله من كتب حفظت لنا تراث القـرن الثالث الـديني والفلسفي، ذلك العصر الذي شهد صراعاً محتـدماً بين الـدين والفلسفة على نحـو ما سنبين في موضع آخر من البحث.

٢ ـ مدى معرفة المسلمين بفورفوريوس:

لقـد عرف العـرب فورفـوريوس وتـرجموا لـه، فيذكـر ابن النديم «إنـه بعـد الاسكندر وقبل أمونيوس من أهل مدينة صور، وكان بعد جـالينوس، وفسـر كتب أرسـطاطاليس، ولـه من الكتب بعد ذلـك: كتاب ايسـاغوجي في المـدخـل إلى الكتب المنطقيـة، كتـاب المـدخـل إلى القيـاسـات الحمليـة نقـل أبي عثمـان الدمشقي، كتاب العقل والمعقول بنقل قديم، كتابان إلى أنابو، كتـاب الرد على سحسوس في العقل والمعقول، سبع مقالات سرياني، كتاب الاسطقسات مقـالة

(١) Ad Marcellam, 24.

(٢) ايساغوجي: مرجع سابق، ص ص ٢٢/٢٣.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.107.

سرياني، كتاب أخبار الفلاسفة»[1].

ويذكر القفطي نفس ما ذكره ابن النديم عنه من أنه «من أهل مدينة صور من ساحل الشام وقيل كان اسمه أمونيوس وغيره وكان بعد زمن جالينوس وله النباهة في علم الفلسفة والتقدم في معرفة كلام أرسطوطاليس»[2]. ويذكر الشهرستاني عنه «أنه الشارح لكلام أرسطو، ويدعى أن الذي يحكي عن (أفلاطون) من القول بحدوث العالم غير صحيح»[3]. «ورغم أن من الأصول الثلاثة التي هي الهيولي والصورة والعدم، إن كل جسم إما ساكن وإما متحرك، وههنا شيء يكون ما يتكون ويحرك الأجسام، وكل ما كان واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط، وكل ما كان كثيراً مركباً فأفعاله كثيرة مركبة، وكل موجود ففعله مثل طبيعته، ففعل الله بذاته واحد بسيط، وباقي أفعاله يفعلها بمتوسط مركب[4]؛ «وقال إن الطبيعة تفعل بغير فكر ولا عقل ولا إرادة، ولكنها ليست تفعل بالبخت والاتفاق، بل لا تفعل إلا ما له نظم وترتيب وحكمة»[5].

هكذا توفر العرب على دراسة تراث الفلاسفة الأقدمين، ولا شك أن هذه الدراسة ذات أهمية كبيرة وقيمة عظيمة من وجهة النظر الإسلامية وذلك لأنها تلقي الضوء بل وتكشف النقاب عن قضايا أساسية وجوهرية لدى هؤلاء الفلاسفة فهي تبين نسب الفيلسوف وأهم مصنفاته وعدد الكتب التي نقلت منها إلى العربية كما تبين أنها كانت عن طريق السريانية لا اليونانية[6].

٣ ـ منهجه وأهم أعماله:

اتسمت طبيعة العصر الذي جاء فيه فورفوريوس بأنه كان عصر انتقاء واختيار ومن ثم جمع فورفوريوس في كتبه بين تعاليم أفلاطون وأرسطو متأثراً في ذلك

---

(١) ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية، ص ص ٣٥٤/٣٥٥.
(٢) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، ص ص ١٦٩ ـ ١٧٠.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، تخريج فتح الله بدران، ص ١٦٤.
(٤) نفس المصدر، ص ١٦٥.
(٥) نفس المصدر، ص ١٦٦.
(٦) انظر، ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٩.

بالفيلسوف الرواقي بوسيدونيوس ولقد تأدى به ذلك إلى محاولة وضع رأي أرسطو في قوى النفس موضع رأي أفلاطون في أقسامها؛ كما اتسم هذا العصر من ناحية أخرى بمزية العناية والاهتمام بالنصوص القديمة ومحاولة تأويلها، لذا عكف فورفوريوس على شرح كتاب المقولات لأرسطو، ولكنه لما رأى أن هذا الكتاب لا يمكن الاستفادة منه، فإنه سارع بوضع كتاب (ايساغوجي) لكي يوضح الأوليات المنطقية التي غابت عن ذهب أرسطو ولم يحل غوامضها في (المقولات)[1].

أما من ناحية أهم أعمال فورفوريوس، فكان أقل ابتداعاً من أستاذه أفلوطين، لكنه مع ذلك كان واسع الثقافة، غزير الاطلاع، وكتب عدداً ضخماً لا بأس به من المؤلفات وكان في كتاباته فيلسوفاً وناقداً ونحوياً ومؤرخاً ورياضياً. ويمكننا أن نذكر مجمل مؤلفاته[2] على النحو التالي:

أولاً ـ في الفلسفة:

من أهم مؤلفاته الفلسفية:

١ ـ فلسفة الكهانة أو شرح على فلسفة التنبؤات، وفيه يتجه اتجاهاً دينياً تنسكياً أكثر من اتجاهه إلى الفلسفة.

٢ ـ صور الآلهة وفيه شرح على تماثيل الآلهة.

٣ ـ في الابتعاد عن أكل لحم الحيوان، ويعتبر بمثابة تفصيل للحياة التنسكية ولآراء كثير من الفلاسفة الروحانيين.

٤ ـ شرح المقولات وقد ترجمه إلى اللاتينية بويس في القرن السادس.

٥ ـ مقدمة في المعقولات وهو ملخص وجيز في الفكر الأساسية للأفلاطونية الجديدة.

٦ ـ ايساغوجي: وهو بمثابة مقدمة لمقولات أرسطو، وله مقام كبير عند

---

(١) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ص ٣٢٣/٣٢٥. (بتصرف).
وأيضاً، E. Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., P.301.

العرب إذ يعتبر من أهم الدعائم الأساسية التي تأسست عليها الحركة المنطقية عند العرب وقد شملت سيادته كل البيئات المثقفة طوال القرون الوسطى شمولاً تاماً، عند الشرقيين والبيزنطيين والغربيين.

٧ ـ شرح قوى النفس، وهي رسالة هامة ذكر فيها نواحي النفس ووظائفها.

٨ ـ رسالة إلى مارسيلا، وهي بمثابة كتاب أخلاقي وجهه فورفوريوس إلى زوجته بعد افتراقهما.

٩ ـ رسالة في الرد على انيبون، وهي رسالة بعثها فورفوريوس إلى الكاهن المصري انيبون ولقد رحب المسيحيون بها لأنها تحمل الطعن في العقائد الوثنية.

ثانياً ـ في النقد:

ألّف فورفوريوس كتاباً ضخماً يحوي خمسة عشر رسالة، بعنوان «ضد المسيحيين» وهو هجوم عنيف على الديانة المسيحية مشتملاً على نقد علمي عميق لنصوص الإنجيل وللشروح المعترف بها من الكنيسة لا سيما شروح «أوريجين»، ولما كان هذا الكتاب يمثل خطراً على المسيحيين وأنه يجب دفعه، لذا اتجه كثير منهم للرد عليه ومنهم ايسبيوس، ورأى الامبراطور فالنتين الثالث عام ٤٤٨ ضرورة إحراق هذا الكتاب فالتهمته النيران[١].

ثالثاً ـ في التاريخ:

وله فيه كتابان هما:

١ ـ «تاريخ الفلسفة» وهو مكوّن من أربعة أجزاء ينتهي عند أفلاطون. ركّز في المجلد الأول على حياة فيثاغورس لدرجة لفتت أنظار الباحثين قدماء ومحدثين، ويعد من أهم مؤلفاته على الإطلاق.

٢ ـ «حياة أفلوطين» وقد كتبه في شيخوخته، بعد عام ٣٠٠م ولقد كتب

---

(١) F. L. Cross, Op. Cit., P.1091.

فورفوريوس بالإضافة إلى ذلك مقالات عديدة مختلفة، في الفلك والرياضيات واللغة وبخاصة النحو والخطابة.

ولقد اتجهت معظم أعماله الفلسفية إلى رسم رحلة أو مسيرة النفس من ارتباطها بالعالم المحسوس واتجاهها إلى حياة التأمل الروحي والديني في العالم المعقول[1].

٤ ـ موقف فورفوريوس من المسيحية وعدائه لها:

كتب فورفوريوس أثناء إقامته بصقلية خمسة عشر رسالة تعبر عن مناظراته التي أجراها مع المسيحيين، وذلك في الفترة الدقيقة من حياة الامبراطورية، وكان هذا الجدل ذا طابع ديني بحت[2]، ذلك أن أفلوطين قد ترك مهمة الدفاع عن الوثنية ضد المسيحية لتلميذه فورفوريوس الذي لا يعبأ كثيراً بالمسائل السياسية، ولا يمس الأخلاقيات المسيحية في شيء، وإنما يعترض على عقيدة خلق العالم في الزمن لأنها قد ميزت أو فرقت بين العالم والله وفرضت الأقانيم المتجسدة، كما أنه اعتبر أن فكرة بعث الأجساد فكرة غريبة ومستحيلة. ومن هنا يقول هارناك: «كان فورفوريوس يتفق مع الفلسفة المسيحية للدين، وكان واعياً تماماً لهذه الوحدة»[3]. هذا، ولقد كان فورفوريوس متحفظاً في ملاحظاته عن المسيح الذي أعجب به كمعلم لكنه اعتبر أن الضعف الواضح في حياته دليلاً أو برهاناً على أنه ليس مقدساً كما أنه يلوم النصارى الذين يغالون في أمره، ووضح ببساطة أن عبادة المسيح لا تتفق مع عبادة أسكليبوس(*) إله الطب عند

---

(١) F.L. Cross, Op. Cit., P.1091.

(٢) Inge; Op. Cit., P.64.

(٣) Harnack; The Expanasion of Christianity, Vol.2, P.138.

(*) هو أسقليبوس الحكيم وربما قيل أسكلابيوس وربما قيل اسقليباذس، وهو أحد الملوك الأربعة الذين صحبوا هرمس وأخذوا عنه الحكمة. وذكر ابن جلجل ان اسقليبوس هذا تلميذ لهرمس المصري وكان مسكنه أرض الشام، وذكر عنه بقراط ان هذا الاسم أعني اسقليباذس في لسان اليونانيين مشتق من البهاء النور والطب صناعة أسقليبوس. وذكر يحيي النحوي عنه، أنه أول من أظهر الطب على ما تناهى إلينا في الكتب والأحاديث المشهورة من العلماء وهو الذي استخرج الطب بالتجربة.

انظر، القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص ٧ ـ ٩.

الإغريق[1]. كما وجه فورفوريوس انتقاداً لاذعاً إلى الحواريين أو الرسل ورواد الكنيسة حيث أدان افتقارهم إلى الوطنية وعدم قدرتهم على استرداد الاحياء الديني وذلك أثناء حكم الأباطرة ديكيوس وأوريليان[2].

ومما هو جدير بالذكر أن فورفوريوس حين ألّف كتابه الضخم «ضد المسيحيين» لم يكن الدافع السياسي هو المحرك أو الباعث الوحيد في تأليفه له، بل هناك دافع آخر هو التنافس القائم بين الفلسفة والدين من قديم الزمان والذي ظهر في ثوب الأفلاطونية المحدثة على يد أفلوطين. ولما كان هذا الكتاب يمثل خطراً على المسيحيين، لذا فقد انبرى كثير من ائمتهم للرد عليهم، كما أمر الامبراطور فالنتين الثالث عام ٤٤٨ بضرورة إحراق هذا الكتاب، فالتهمته النيران وضاعت أصوله[3].

٥ ـ مذهبه:

تتسم فلسفة فورفوريوس بالطابع العملي أكثر من اتصافها بالطابع النظري، كما أنها فلسفة تؤكد على الناحية الدينية بالمعنى الشعبي. ويمكننا صياغة مذهبه ومجمل آرائه فيما يلي:

أ ـ الجانب الديني التنسكي في فلسفته:

يمكن التعرف على الجانب الديني التنسكي في فلسفة فورفوريوس من خلال بعض مؤلفاته مثل: فلسفة الكهانة، ورسالة في الامتناع عن أكل اللحوم وصور الآلهة بالإضافة إلى كتابه عودة النفس إلى بارئها[4]. وفيما يتعلق بكتابيه (فلسفة الكهانة) و(عبادة صورة الآلهة) فإنهما يتعلقان بالعقائد التي سادت في هذه البقعة من الشرق ونعني بها ساحل فينيقيا. والكتابان مصدر تاريخي سجل فيهما فورفوريوس الديانة الوثنية التي كان السوريان يعتنقوها وروى فيهما كثيراً

(١) E. Brehier, The Hellenistic & Roman Age, Translated by Wade Baskin First Phoenix Edit., 1965, PP. 202/3.

(٢) F.L. Cross, Op. Cit., P.1091.

(٣) ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ص ٢٥/ ٢٩.

من الطقوس والعبادات الوثنية. ويقوم جوهر هذه الديانة على الاعتقاد بأن الآلهة يعلمون الغيب، فإذا استطاع أحد الاتصال بهم بوسائل مادية اطلعوه على المستقبل، ويشتمل الكتاب على باب كبير في التنجيم أي معرفة اثر الكواكب واقتراناتها في الأنفس وكيف تسخر الآلهة في الاطلاع على الغيب وتوجيه الأفعال نحو الخير أو الشر، هذا ويحدثنا فورفوريوس عن طقوس قدماء المصريين وفينيقيا وليديا وبابل ويبين كيف نستخدم آلهتهم.

وإذا كان فورفوريوس قد فرق بين عالمين في كتابه (فلسفة الكهانة)، وهما عالم الآلهة المشخصة الخاضعة للقضاء والآخر عالم الشياطين والجن، فإننا نجده في كتاب (صور الآلهة) يعرض مناظر الطبيعة وما فيها من حياة صاخبة، وقوى فاعلة ومظاهر مختلفة متعددة؛ يعرض لنا نور السماء وأشعة الشمس المانحة للحياة وخصوبة الأرض وما يقابل ذلك من صور ومعبودات تزخر بها هياكل المعابد في شتى البلاد. لكن يلاحظ أن فورفوريوس قدم احتجاجاً رسمياً على صور العبادة ضد الطقوس الدينية اليهودية، إذ يقول: «إن تماثيل ومعابد الآلهة قد صنعها البشر أساساً في كل العصور القديمة التزاماً بالعرف والتقاليد وان الهدف منها هو الاعتقاد بأنها وسيلة إلى تجسيد الآلهة توجه إليها الصلوات وتقدم إليها النذور، ويقول إنه عندما تقدم القرابين الدموية إلى الآلهة، فإنها لا تجلب لهم أي احترام فهم يعنون بذلك أن تكون مجرد شهادة على إرادة الخير والعرفان بالجميل للعابدين أو المؤلهين»[1]. نخلص من ذلك إلى أن فورفوريوس يدافع عن الوثنية ويبين أن عبادة الأصنام لا تنطوي على هذا الزيغ الذي يصفه به خصومها، ذلك أن الوثنيين لا يتخذون من الأصنام والرموز التي يمجدونها في هياكلهم آلهة على الحقيقة، وإنما هي تشبيهات تنقل الاعتقاد الديني إلى صور محسوسة[2].

أما فيما يتعلق بكتابه (الامتناع عن أكل لحم الحيوان) De Abstinentia فإننا نلمس فيه جوانب أخلاقية وأخرى دينية، ذلك لأن هذا الكتاب كما سبقت

---

(١) Harnack, Expanasion of Christianity, Vol. I, P.376.

(٢) ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٢٨.

الإشارة يعد عرضاً مفصلاً للحياة التنسكية ولآراء كثير من الفلاسفة الروحانيين، والحقيقة أن السر في تأليف هذا الكتاب[1] يرجع إلى أن أحد تلاميذ أفلوطين وهو (كاستريكوس فيرموس Castricius Firmus) خرج بعد وفاة الأستاذ على تعاليم المدرسة من سيرة الزهد والابتعاد عن الدنيا، ورأس جماعة اشتغلوا بالسياسة وحاربوا المسيحية واضطهدوا أنصارها ولم يقنع بذلك، بل عدل عن الطعام النباتي وأقبل على أكل اللحوم إذ أنه لم يجد في الامتناع عنها حكمة معقولة ولا يتفق ذلك مع مطالب الحياة العملية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أفلوطين برغم نزعة الزهد التي كان عليها في أخلاقه، فإننا لا نعثر في تساعياته على أي إشارة من أن إدراك الحياة الفلسفية يتطلب تقشفاً بل والأكثر من ذلك امتناعاً عن أكل لحم الحيوانات، اللهم إلا في مواضع قليلة يطالب بتقليل الوسائل المادية حتى يمكن للنفس أن تنطلق صاعدة إلى الواحد للاتحاد به[2].

ويلاحظ أن حياة الزهد والتقشف قد مارسها كل الذين ساروا على نهج فيثاغورس كما أن الأفلاطونيين المحدثين قد واصلوا حركة الإصلاح الديني والخلقي مقتفين بذلك اثر أبولونيوس التياني الذي كان نباتياً صارماً كما كان يكره تقديم القرابين الدموية، ويرى أنه ليس لنا الحق في سفك الدم تحت أي ظرف من الظروف، كما كان يرى أن الصلاة والتأمل الروحي والديني هي أفضل الطرق للعبادة وأن التحرر من التملك أو الاقتناء والمطالب هو القيمة العليا في الحياة[3]، وبهذه الطريقة فقد عزف كثير من أنصار الأفلاطونية المحدثة عن أكل لحم الحيوانات، ومن هؤلاء فورفوريوس، غير أننا لا نجد تطبيقاً لهذه السياسة الخاصة بالامتناع عن أكل لحوم الحيوانات في المذاهب الفلسفية السابقة كالمشائية والرواقية والأبيقورية باستثناء الفيثاغورية، وحجة هذه المذاهب في ذلك هو أن مفهوم العدالة لا ينطبق إلا على الكائنات العاقلة، وأنه لو أمكن

---

(١) Whittaker, Op. Cit., P. 113.
وانظر، ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) Enn., III, 6, 5.

(٣) Philostratus, A Pollonius of Tyana, Trans. By Phillimore, 1912, Book III, P.203.

تطبيقه على الكائنات غير العاقلة فإن ذلك يعني تحويل العدالة من شيء قابل للتطبيق إلى عكس ذلك[1].

ولو عدنا إلى السياسة الخاصة بالامتناع عن أكل لحم الحيوان، ولو افترضنا أن هناك اتفاقاً قد وقع بين الإنسان والحيوان على ألا يعتدي كل منهما على الآخر لانتشرت العدالة ولعم السلام وساد الأمن ربوع هذه الأرض، غير أن هذا شيئاً مستحيلاً ذلك لأن الحيوان ليس لديه القدرة على الكلام كي يوقع على قانون بهذا الشأن.

ويتكون مؤلفه في «الامتناع عن أكل لحم الحيوان» من أربعة أقسام رئيسية، يذكر فورفوريوس في الكتاب الأول «أنه لا يقصر الزهد عن أكل لحم الحيوان على طوائف معينة من الناس هي دائماً في حاجة إليه كالذين يقومون بأعمال تتطلب جهداً ومشقة كبيرين مثل الرياضيين والجنود ورجال السياسة الذين يحتاجون إلى تفكير دائب، ولكنه يقصر هذا الزهد على حياة الفلاسفة الحكماء». إن طبيعة الفلسفة الحقة هي عزوف الفيلسوف وابتعاده كلية عن فعل أشياء في الحياة العادية دون أن يجعل ذلك أمراً ضرورياً وإجبارياً أو قسرياً على كل الناس، فالإنسان لا يستطيع الجمع في آن واحد بين ما يتطلبه الحس والحواس، وبين ما يتطلبه العقل»[2]. فالفيلسوف الحق هو الذي يعمل على تخليص نفسه من العلائق الأرضية أي علائق المادة بأن يمتنع عن أكل اللحوم حتى لا يثقل بدنه ويحرك شهواته ويقف عقبة في سبيل تحرير النفس وصلاحها. والأبيقوريون محقون تماماً في اعتبارهم أن حياة الجسد لا يمكن أن تقوم بمعزل عن العقل، بل وهم معترفون بالزهد عن أكل اللحوم كوسيلة لتقليل حاجات الحياة وجعلها حياة بسيطة.

أما في الكتاب الثاني فيستطرد فورفوريوس قائلاً: «إن تقديم الحيوانات كقربان للآلهة جاء بناءً على تعود الإنسان تقديم الأشياء التي كان يستخدمها كقربان الآلهة[3]، غير أن الذين ادعوا أن الآلهة كانت لا تقبل إلا القرابين الثمينة

---

(١) Whittaker, Op. Cit., P.113.
(٢) Porphyry, De Abstinentia, I, P.42.
(٣) De Abst., II, P.11.

يمكن الرد عليهم بأنه كلما كانت الهبة أو القربان بسيطاً كلما سر ذلك الآلهة. ويدحض فورفوريوس ذلك ويقول إن الدولة قد صرحت بأن تكون القرابين التي تقدم إلى الآلهة هي أشياء غير حية، كما أن الحكماء ذكروا أن أثمن شيء يقدم للآلهة لا يكون محسوساً دائماً وإنما معنوياً غير محسوس[1]. إن القرابين التي يجب تقديمها للآلهة يجب أن تكون مجرد تأملات إيمانية دون أن يكون ذلك مصحوباً حتى بالكلام. إن الذين يهتمون بالتقوى يعلمون أن ما ينبغي أن يقدم للآلهة هي تلك القرابين التي لا تراق فيها دماء.

أما فيما يختص بعالم الجن الذي تقطنه الأرواح الشريرة التي تهيم في العالم الأرضي وتبعث الشر والمصائب، فإن القرابين التي تقدم لها هي القوى الخفية تحت النجوم، والتي يبدو أن أفلاطون قد سماها بهذا الاسم. ويرى فورفوريوس أن أهم المساوىء التي يحدثها قرناء السوء في عالم الجن ما هي إلا أشياء لاقناعنا بأن هذه الكائنات هي سبب السعادة والتعاسة على وجه الأرض، ولها القدرة على تحويل هذا السوء إلى نعيم، كما أن هذه الكائنات تحثنا على التضرع وتقديم القرابين للآلهة كلما بدا لنا غضب هذه الآلهة[2]. إنهم يوجهون رغباتنا إلى حب الغنى والسلطة والمتعة وأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى الحب والكراهية، والحرب والسلام، ومن هنا يثبتون لنا أن لديهم القدرة على التحكم في تعاسة أو سعادة البشر على وجه الأرض، والأسوأ من ذلك أن عالم الجن قد يصل به الأمر إلى محاولة اقناعنا بأن كل ما يحدث على هذه الأرض من خير أو شر إنما يحدثه الرب الأعلى.

إن مظاهر الغنى والثراء والأشياء الدنيوية يعتقد أنها مصادر خير، وان الابتعاد عنها هو الشر، وان الذين يهتمون بهذه الأشياء الدنيوية يعيشون بعيداً عن عالم الروح. وهناك سؤال يطرح نفسه وهو: إذا كنا نقول بالزهد عن أكل لحم الحيوان فلماذا إذن تقتل بعض الحيوانات الإنسان لنفس الغرض؟ أي من أجل أن تأكله؟ وفي الواقع سواء أكانت الضحية إنساناً أم حيواناً فإن ذلك أمر متعلق

---

(١) De Abstientia, P.12.

(٢) Ibid., P.40.

بموضوع الظلم والعدالة عند الفلاسفة والمفكرين[1]. ومن هنا، فإن فورفوريوس يتجه إلى سرد عدد من الحالات التي قدم فيها الإنسان كأضحية للآلهة في العصور السابقة[2] ويدعم أقواله باقتباسات الشعراء الهزل الذين كان يهجون فكرة ترحيب الآلهة والكائنات المقدسة وذلك بتقديم مثل هذه الهدايا لهم، ويذكر أن السوريين والعبريين والفينقيين بل والمصريين لو كانوا يستطيعون مقاومة ملوك الموت الذين كانوا ينزلونهم عن مناصبهم التي كانوا يحتلونها في الدولة، فإنه ينبغي علينا أن نتوقف لحظة عند طبيعة القوانين والتعاليم الإلهية التي كان يشرعها هؤلاء الناس ليكون لهم القوة والجبروت في الدولة.

وفي الكتاب الثالث يضطلع فورفوريوس بالمسؤولية لكي يبيّن أن الحيوانات طالما أن لها إدراكاً وذاكرة، فإنها تشارك الإنسان في العقل، وبالتالي فإنها ليست بمنأى عن حيز العدالة، فالأصوات التي تنطق بها الحيوانات لها مدلول ومعنى تفهمه الحيوانات، وعلى ذلك فإن وسيلة التفاهم بين الحيوانات هي كلام من نوع خاص لا يفهمه إلا الحيوانات[3]، حتى ولو أننا استعرضنا بعض القصص عن أناس قد قيل إنهم قد فهموا لغة الحيوان فإننا لا ننكر أن أصوات بعض الطيور والبهائم لا يمكن أن تكون غير مفهومة كلية. إن حيوانات غير ناطقة مثل الأسماك قد أصبحت تفهم لغة الإنسان ولا يحدث ذلك بالطبع إلا من خلال عقلية متميزة.

إن الحيوان مثل الإنسان، ليس فقط، في ان الاثنين يتعرضان لنفس الأمراض ولكن أيضاً في أن كلا الاثنين عنده عاطفة الحب والميل الروحي كما أن بعض الحيوانات تبلغ درجة حواسها إلى درجات أعلى من الإنسان. إن خير دليل على ذكاء الحيوان هو ما يظهره من قوة، وما يخفيه من ضعف، وكذلك سعيه الدائب من أجل الحياة والبقاء، وان الذين يقولون بأن ذلك قد أوجدته الطبيعة في الحيوان يمكن الرد عليهم بالقول بأن الطبيعة هي أيضاً التي أوجدت ذكاء الحيوان[4]، وحيث إننا نحن البشر نصل إلى الإدراك (العقل) لأنه من

---

(١) De Abst., P.51.
(٢) Ibid., P.56.
(٣) Ibid., III. 3.
(٤) Ibid., III. 10.

طبيعتنا، فإن الحيوان يعرف الذكاء نتيجة تلقيه التعليم والتدريب على يد من يتميز بالعقل والذكاء، وكما أن للبشر فضائل ورذائل، فإن للحيوان أيضاً فضائل ورذائل، غير أن رذائل الحيوان تقل عن رذائل الإنسان، كما أن فضائل الحيوانات وخاصة الأليفة لا تنكر، غير أنه من الصعب تتبعها.

ويؤكد فورفوريوس على قول كارنيادس بأن لكل مخلوق غاية يكون الغرض منها تحقيق فائدة لهذا المخلوق وليس لغيره. ولو تتبعنا الطريقة المتقدمة للرواقيين فإننا لا نستطيع الهروب من القول بأن البشر هم الذين خلقوا من أجل الحيوانات الأكثر شراسة والتي تفترس الإنسان، غير أن الحيوان يقتل بدافع الجوع، أما نحن البشر فإننا نقتل في الرياضة والمباريات بلا حياء[1]. وإذا ما عدنا إلى قضية العقل عند الحيوان، فإننا نجد أن فورفوريوس يقول بأن كل حيوان لا يعقل نجد أنه ليس له أي غاية على الإطلاق، كما أن قلة وجود الذكاء يختلف تماماً عن سوء استخدام العقل، فمثلاً كون أن الصقر قوي الإبصار وأنه أقوى منا إبصاراً، لا يعني أننا ليس عندنا ملكة الإبصار، وإذا كان الحيوان ليس عنده عقل فلماذا تصاب بعض الحيوانات بالجنون؟

يقول فورفوريوس متأثراً في ذلك بثيوفراستوس Théophrastus إن هناك صلة قرابة ليس فقط بين الإنسان والإنسان، ولكن بين الإنسان والحيوان، ففي أجساد وأرواح الاثنين نجد نفس المبادىء، فكلاهما يتكون جسده من لحم، ودم وعظام، كما أن أرواح البشر تشبه أرواح الحيوان في ميلها ورغباتها بل وإدراكها رغم ما بينها من اختلاف طفيف، ولذا كما يقول فورفوريوس فإن عزوفنا عن أكل لحم الحيوان إنما هو نوع من العدالة حيث التشابه والتقارب بين هذه اللحوم ولحوم البشر ومن ثم نكون أقرب إلى إبعاد الأذى عن أصدقائنا[2]. إننا حقاً لا نستطيع أن نحيا مثل الآلهة دون حاجة إلى أشياء شتى، ولكننا من الممكن أن نسمو بأنفسنا إلى درجة الآلهة من خلال تقليل احتياجاتنا.

أما في الكتاب الرابع والأخير، فيذكر فورفوريوس أن العزوف عن أكل لحم

---

(١) De Abst., P.20.

(٢) Ibid., P.21.

الحيوان لا يعد مبدءاً شاذاً عند كل من فيثاغورس وانباذوقليس، لكننا نجد أن هناك أناساً آخرين قد التزموا بهذا التمتع مثل المصريين الذين قد عزف بعضهم عن أكل لحم الحيوان، والبعض الآخر عن أكل لحوم معينة. ويقول «إن الفلاسفة ينبغي عليهم أن يعيشوا مثل حياة الرهبان وتلك هي الحياة المقدسة»[1]، وينكر فورفوريوس القول بالتناسخ أي أن تحل أرواح البشر بعد موتهم في أجساد الحيوان، كما أن القصص التي تروى عن تحول الإنسان إلى حيوان، فإن فورفوريوس يرى أنها قصص أسطورية رغم أن هناك شبهاً كبيراً بين أرواح الحيوان وأرواح البشر.

هذه خلاصة آراء فورفوريوس وأقواله كما تضمنها كتابه «في الامتناع عن أكل لحم الحيوان» ويظهر منها تأثره الواضح بالفيثاغورية ـ لكن مع وجود فارق ـ وهو أن فيثاغورس كما يقال لم يمتنع عن أكل اللحم على الإطلاق، بل لحم الثور الذي يقوم بحرث الأرض والكبش. ويبدو أن تحريم ذبح الحيوان وأكل لحمه يتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة التناسخ، فقد يمكن أن توجد روح الإنسان في بدن الحيوان الذي يذبح، ولا يزال النباتيون فريقاً كبيراً في الهند حتى الآن[2].

ب ـ الأخلاق:

اهتم فورفوريوس اهتماماً كبيراً بدراسة الأخلاق وأفرد لها مؤلفاً خاصاً يعد من أكثر بل ومن أهم أعماله الشخصية، وهو كتابه المعروف باسم Sententia[3]، وفيه يقسم الفضائل إلى أربعة أنواع أو أقسام رئيسية، وهو بهذا التقسيم إنما يضارع أستاذه أفلوطين الذي لم يوفق إلى مثل هذا التصنيف، وأول هذه الفضائل ما يسمى بالفضائل السياسية أو المدنية وهي التي تستهدف تحرير النفس من الارتباط بالبدن، كما أنها تقيم توازناً وتعادلاً في الجسم، ويتم تحقيقها عن طريق تقليل الانفعالات، وبالسلوك مع الفرد الآخر سلوكاً معتدلاً لا

---

(١) De Abst., P.18.

(٢) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤، ص ٧٦.

(٣) Porph. Sententiae, 34.

ضرر فيه، أما فضائل الصنف الثاني فهي الفضائل النظرية، وتلك تعمل على تحرير النفس أيضاً من الارتباط بالجسد كلية بحيث تتفرغ للخير الحقيقي الذي تتصف به، وهذا النوع يعد أعلى مكانة ومنزلة من الفضائل السياسية، وذلك لأن هدفها ليس اجتماعياً ولا علاقة فرد بغيره، بل ترمي إلى تطهير الفرد والأخذ بيده وتخليصه من الانفعالات والعواطف، والنوع الثالث من الفضائل يشتمل على تلك الفضائل التي تتعلق بالتفكير وبالتعقل؛ ولا شك أنها فضائل نموذجية في اتجاهها إلى العقل كي تتلقى منه الأوامر، ولا أثر للانفعالات في ذلك، أما النوع الرابع والأخير فهي الفضائل التطهرية وتشمل النوع الموجود في العقل نفسه، وعن طريقها يتم الاتصال بالفضائل التأملية المتعلقة بالروح والمتعلقة بالذاكرة والعقل، انها فضائل مثالية كاملة في اتباعها العقل.

من هذا يتضح لنا أن فورفوريوس كان موفقاً كل التوفيق عن أستاذه أفلوطين في طريقة عرضه وتصنيفه للفضائل وتمييزه بينها، فضلاً عن أن نظرته في تقدير الفضيلة تجعل الفضائل المرتبطة بتهذيب الفرد أعلى قيمة من التي ترتبط بتنظيم علاقته بغيره، وهي نظرة إن دلّت على شيء، فإنها تدل على اتجاه صاحبها إلى العزلة والزهد لا سيما وانه كان محباً للزهد كما كان ينصح بعدم تناول لحم الحيوان وهذه كلها آراء وتعاليم ومبادىء قد تلقاها بمدرسة أفلوطين.

جـ ـ النفس:

يتضح موقف فورفوريوس من النفس من خلال كتابه «عودة النفس إلى بارئها»[1] ويبدو فيه تأثره الواضح بتعاليم وآراء أستاذه، فأفلوطين ذهب إلى أن النفس تصدر عن العقل الذي يصدر هو الآخر نتيجة تأمله للواحد، فالنفس عنده تعتبر متوسطة بين العقل والهيولي. وقد بسط فورفوريوس هذه النظرية في كتابه، غير أنه اتجه بها اتجاهاً دينياً اميل إلى القول بالمتوسطات بين الله والعالم، ومن بين هذه المتوسطات التي يجعلها فورفوريوس بين العقل والمادة حامل النفس الذي يسميه الروح πνεύμα وهي أشبه بغلاف محبوك مادته من ألطف الأجسام وأكثرها رقة.

---

(١) انظر، ايساغوجي، مرجع سابق، ص ص ٣٤/٣٥.

ويـذهب فورفـوريوس إلى أن الشيـاطين تتلبس بحوامـل في غـايـة النشـاط والحركة ولها القدرة على الظهور في هيئة أشباح تتعقبنا في الخيال، ويـرى أيضاً أن الإنسان إذا شغل نفسه بأمور الدنيـا واتجه إلى الشهـوات والملذات، وقع في الكثرة واختلط عليه الأمر، وقلت بالتالي قدرتـه على التعقل، فـإذا سارت النفس سيرة فاسدة في الحياة الدنيا ذهبت هي وحـاملها بعـد الموت إلى الجحيم حيث تلقى ضروبـاً من العقاب، ويتساءل فورفوريوس عن الطريق للخلاص؟ فيرى أن الطريق في يد النفس، ففي قواها سبيل نجاتها، إذ تلجأ إلى العقـل، حيث تفتح لها الفلسفة أبواب المعرفة التي تتيح للنفس العودة إلى بارئها.

هذه إذن خلاصة آراء فورفوريوس ـ ونستطيع أن نتبين منها أنه كـان فيلسوفـاً مؤرخاً شارحاً[1] متديناً بديانة شعبية كما كان صوفيـاً شرقيـاً ولقد انعكس اثـر ذلك كله على فلسفته برمتهـا: في حديثـه عن النفس وكيفية عـلاجها أيضـاً في تناولـه لمسألة الفضيلة وكلامه عن الشر ومصدره وعدائه للمسيحية.

ثالثا ـ نومينيوس الأبامي Numenius of Apamey:

١ ـ حياته:

يعتبر نومينيوس الأبامي من أهل القرن الثـاني للميلاد، واشهـر الأفلاطـونيين السوريين ويعد زعيم المذهب وان كان فيثاغورياً محدثاً، وكان له مقام كبير عند الأفـلاطونيين في القـرن الثالث الميـلادي[2]، كما كـانت له صـلات بالغنـوصيـة والتعليم الهـرمسي، وينتمي نـومينيـوس إلى أصـل سـامي تمـامـاً كمـا ينتمي فورفوريوس، لكننا لا نكاد نعرف شيئاً مؤكداً عن ميلاده ووفاته[3].

واهتم نومينيوس بالفكر الأفـلاطوني، ومن ثم فقـد ركز اهتمـامه على فكـرة

---

(١) E. Brehier, The Hellenistic & Roman Age Tranlated by Wade Baskin, First Phoenix Edit., 1965, P.203.

(٢) انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٥.

(٣) Beutler, R., «Numenius» in Pauly-Wissowa, Real Encyclopaedia, Supp. VII (1940), P.664.

الثنائية، وهو الذي دعا أفلاطون «موسى الآتيك» و«موسى يتكلم الإغريقية» كما كان مقرباً لليهودية، ومن المرجح أن يكون يهودياً، لكن ليس هذا شيئاً مؤكداً[١]. ولقد شغل نومينيوس نفسه بالبحث في أفكار وتعاليم الشرق القديم عند البراهمة واليهود والمجوس والمصريين، رغم أن البعض يختلفون فيما بينهم اختلافاً كبيراً، عما إذا كانت فلسفته قد تأثرت بالأفكار الشرقية أم أنها كانت يونانية بحتة[٢].

٢ ـ مذهبه:

أما من ناحية مذهبه الفلسفي، فليس لدينا مصادر ومراجع مؤكدة تفي بالقدر بل وبالغرض الذي يكشف لنا عن خلاصة مذهبه، لكننا سنحاول قدر الإمكان أن نذكر شيئاً عن هذه الآراء في النقاط التالية:

أولاً: تتميز فلسفة نومينيوس بميزة خاصة وبارزة هي مذهبه في الديمورج[٣] إذ يسلم بمبدأين متعارضين هما: الله والمادة، الموناد والأثنينية، ولكن لما كانت الفيثاغورية قد التزمت بالواحدية، فإن نومينيوس قد طور هذه الفكرة أي فكرة الثنائية التي يبدو أنه قد أخذها عن الفيثاغورية فالله عنده هو الموناد الخالق، وإن المادة هي الشر، ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن الله المتعالى لا يرتبط بها بوجه من الوجوه، أو بحال من الأحوال ومن ثم كانت الحاجة لإله آخر، إنه الصانع ذو الطبيعة الثنائية. وبذلك يعتبر نومينيوس حلقة هامة في سلسلة الحياة العقلية لأنه يربط بين فلسفتي فيثاغورس وأفلاطون من جهة، والأفلاطونية الجديدة التي لم تكن قد وجدت بعد من جهة أخرى.

ثانياً: يرى نومينيوس أن هناك نوعين من النفوس في العالم، نفوس خيرة وأخرى شريرة كما أنه توجد في الإنسان نفسان أحدهما عاقلة والأخرى غير عاقلة[٤] وان الوجود ينقسم إلى مملكتين: أحدهما مملكة العناية وتشمل الأرواح

---

(١) Wilson, MCI. R., Numenius of Apamea, in the Encyclop. of Philos. Vol.5, New York, 1972, P.530.

(٢) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ ٢، ص ص ٢٨٨/٢٨٩.

(٣) Wilson, Op. Cit., P.530.

(٤) Vogel, C.J. de, Greek Philosophy, Leiden (1959), Vol.III, PP. 241 ff.

العاقلة، والأخرى مملكة المادة ويسودها الجبرية بتأثير الكواكب، فليس الشر والنقص من الله، وعلم الله قاصر على الأحداث الضرورية. وهنا نلمس تأثره بعلم التنجيم والانثربولوجيا، وتلك العناصر إن دلّت على شيء فإنها تدل على محاولة إقامة علم التنجيم على أسس عقلية[1].

ثالثاً: إن أهم ما يسترعي الانتباه في فلسفة نومينيوس[2] فكرة الهيرارشية الدينية ذات الترتيب الهرمي الذي نجد على رأسه «الإله الأول» أو العقل الأول (الخير) πρῶΤόs θέοs على اعتبار أنه مبدأ الوجود αυ6ια6αρχη وأنه بمثابة الملك βα6ίλεῦs لأنه مصدر الفكر الخالص Voũs، ثم يليه في الترتيب الهرمي نزولاً إلى أسفل «الصانع الإلهي» أو «الديمورج» Demiurge ثم يأتي بعد ذلك «الإله الثالث» وهو العالم Τοποίημα.

ويتشابه هذا التسلسل الهرمي للآلهة عند نومينيوس مع تسلسل الكائنات أو الموجودات لدى أفلوطين، وإن لم يكن هناك اتفاق بينهما في التفاصيل فضلاً عن أن أفلوطين قد رفض فكرة الثنائية بالإضافة إلى الأفكار الغنوصية.

رابعاً: نلمس في فلسفة نومينيوس مسحة صوفية إشراقية، وهذا ليس غريباً لأن التصوف سمة غالبة على تفكير فلاسفة مدرسة الاسكندرية بصفة عامة، فيصور نومينيوس المتأمل أو المتصوف بالشخص الذي يراقب من مكان مرتفع فيكشف كل ما هو حوله، وان خير الطرق للوصول إلى الله هو الانسحاب إلى الداخل بعيداً عن المدركات الحسية لكي ندخل في وحدة مع الخير (الله) وهنا يشعر الإنسان بنوع من الرهبة الإلهية والخشوع الإلهي والتي يعجز الإنسان عن تصويرها أو حتى مجرد الحديث عنها ـ حيث توجد أرض الخير ومأمنه حيث الروعة والبهاء[3].

ويلاحظ أن أفلوطين قد استعار هذه الأفكار من نومينيوس لأنه فهمها على

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص‌ص ٢٨٥/ ٢٨٦.

(٢) Bauthumely, J., Man & The Divine World, in Pagan & Christian in the Age of Anxiety By E.R. Dodds, New York, (1970) PP.93/94.

(٣) Bauthumley, J., Op. Cit., P.94.

إنها وصف للاتحاد الصوفي، ونحن نعلم أن نومينيوس قد قال بالتشابه الكبير بين النفس وأصلها الإلهي، وان كل نفس تحوي في ذاتها العالم المعقول بما فيه من آلهة وشياطين وكذلك الخير. وآراء نومينيوس ذاتها تمثل الأسس النظرية لمذهب أفلوطين الصوفي، وبناءً عليه فإذا كان أفلوطين قد أخذ النظرية من نومينيوس، فليس بمستغرب أو بمستبعد، بل ومن المعقول أن يكون قد تعلم منه الممارسة أيضاً.

رابعا - يامبليخوس Jamblichus:

١ - حياته وأعماله:

يعتبر يامبليخوس ممثلاً للأفلاطونية الجديدة في القرن الرابع الميلادي وبخاصة فرعها السوري، ولد بمدنية خلقيس Chalcis بسوريا حوالى ٢٨٠ وعمل مدرساً بها[١]. وعاش يامبليخوس فترة انهيار العالم القديم حيث كانت الحياة مستبدة ازداد فيها الشعور بالظلم، ومن ثم سادت تعاليمه في عهد الأباطرة دقلديانوس (٢٨٤/٣٠٥م) وقسطنطين (٣٠٦/٣٣٧م)[٢]. اتجه في مطلع حياته إلى اثينا وهناك تتلمذ لفورفوريوس وتلقى عليه دروساً في الفلسفة ثم عاد بعد ذلك إلى آسيا واستقر في بلدته وأخذ يلقن الشباب دروساً في «ما بعد الطبيعة» حتى ذاع صيته وارتفعت منزلته بين معاصريه لا في العلم وحده بل في مجالات شتى في الأخلاق والتنسك والرياضيات وغيرها[٣]، وقد نسبت إليه قوى خارقة للطبيعة، فقد قيل إنه كان يرتفع في الهواء أثناء عبادته، وتتحول صورته، وقد سأله اتباعه عما إذا كان ذلك حقاً، أنكر يامبليخوس ما قد نسب إليه، فضحك قائلاً: «إن هذه الحكاية رغم انها قد صيغت باتقان، إلا أنها ليست حقيقية بالمرة أي لا ظل لها من الحقيقة». وإذا كان يامبليخوس قد تتلمذ لفورفوريوس ومن ثم فقد خلفه في قيادة المدرسة الأفلاطونية الجديدة، إلا أن هناك فارقاً كبيراً بين الاثنين من ناحية الأسلوب، فأسلوب يامبليخوس لم يرق إلى مستوى الجمال

---

(١) T. Whittaker, Op. Cit., P.121.

(٢) Piganiol, L'Empereur Constantin, (1932), P.159.

(٣) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

والسلاسة التي تميز بها أسلوب فورفوريوس، ورغم ذلك كان أسلوبه خلوا من التعقيدات والأخطاء اللغوية، ويعتبر يامبليخوس من المفكرين الذين قدرهم عصرهم بدرجة أكبر مما قدرتهم العصور اللاحقة، ولقد ذاع صيته وبلغت شهرته أوجهاً في عصر جوليان الذي وضعه في مكان أفلاطون[1].

كان يامبليخوس فيلسوفاً أكثر منه معلماً لأسرار الدين، ولقد اقترح طريقة لشرح المحاورات والكتابات الأفلاطونية تتلخص في دراسة عشر محاورات لأفلاطون ابتداءً من محاورة القبيادس الأولى التي تتناول معرفة الإنسان نفسه ثم محاورة جورجياس التي تهتم بالفضائل السياسية وأخيراً محاورة بارمنيدس والتي يدرك فيها الإنسان المبدأ الأول أو الأسمى. وينصح يامبليخوس بدراسة هذه المحاورات دراسة جيدة ومستوعبة لأنها تعتبر مرشداً كبيراً وهادياً عظيماً للحياة الروحية والمبادىء والمثل العليا التي ارتآها أفلاطون من قبل[2].

أما عن مؤلفاته، فلقد كتب يامبليخوس شروحاً على أفلاطون وأخرى على أرسطو ووضع كتباً فلسفية ورياضية ودينية نذكر منها كتاب (الإلهيات الخلقية الكاملة) و(رسالة في الحياة الفيثاغورية) و(رسالة في الحض على الفلسفة) و(كتاب العلم الرياضي بالإجمال) و(المدخل لكتاب نيقوماخوس في الحساب) وكتاب جملة آراء فيثاغورس وكان كتاباً ضخماً لم يبق منه سوى رسالة عنوانها الهيات الحساب وكتاب أسرار المصريين أي (معتقداتهم الدينية). ويتضح من هذه الأسماء أن يامبليخوس كان يمزج الدين والفلسفة والرياضة وقد كان هذا المزج مألوفاً في عصره[3].

أدخل يامبليخوس تعديلات جوهرية على مذهب أفلوطين أكثر مما فعله فورفوريوس ولقد اعتمدت المدرسةا لاثينية على هذا التعديل عند دراستها للمذهب الأفلاطوني الجديد بصفة عامة ومذهب أفلوطين بصفة خاصة. ولقد

---

(١) Whittaker, Op. Cit., PP. 121-122.

(٢) طبقال: Proclus, Commentary on the First Alcibiades, ed. V., Cousin (1864), P.297, 11-20.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩٨.
وانظر، Whittaker, Op. Cit., P.123.

ذكر القفطي عنه «انه فيلسوف رومي معروف في وقته تعرض لشرح بعض كتب أرسطوطاليس، ونقلت كتبه المصنفة في شيء من ذلك إلى السريانية وخرج بعضها إلى العربية»[١]، وتوفي يامبليخوس حوالى ٣٣٠م وذلك أثناء حكم الامبراطور قسطنطين[٢].

٢ ـ آراؤه الفلسفية:

ناقش يامبليخوس كثيراً من الآراء الفلسفية التي تعتبر اتجاهاً جديداً في الأفلاطونية الجديدة ظل سائداً منذ عهده حتى نهايتها، ويمكننا عرض هذه الآراء وتحليلها في المواقف التالية:

أ ـ العالم أو الوجود:

لقد شغلت مشكلة الوجود ولا تزال تشغل بال كل مفكر ولا شك أنها من أصعب المشاكل العلمية والفلسفية الأمر الذي جعلها بمثابة لغز حير أكبر العقول في التاريخ، ولما كانت نظرية الفيض أو الصدور من أهم النظريات المفسرة لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة أو الموجودات المتكثرة عن الواحد الأحد، لذا فإننا سنعرض لها بإيجاز لنتبين موقف يامبليخوس منها وذلك من خلال التعديل الذي أدخله عليها واعتمدت عليه المدرسة الاثينية عند دراستها للمذهب الأفلاطوني الجديد بصفة عامة، ومذهب أفلوطين بصفة خاصة.

وملخص نظرية الصدور عند أفلوطين هو ان الواحد أو الله عندما يشاهد ذاته ينتج عن هذا انبثاق شبيه له، هو الأقنوم الثاني أو المبدأ الثاني وهو العقل[٣].

لكنه أقل كمالاً منه، وهذا العقل حينما يتعقل الواحد ويتأمله ينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو النفس الكلية ψuχη التي تحوي الصور الطبيعية، وعنها تصدر النفوس الجزئية والهيولي Ὕλη، وبذلك

---

(١) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٤٤.

(٢) Whittaker, Op. Cit., P.121.

(٣) Enn., V, 3, 12.

تترتب هذه الكيانات الأفلوطينية وتتخذ شكلاً هرمياً في قمته الواحد أو الله، باعتباره مبدأ الأشياء جميعاً، ثم العقل الكلي باعتباره صورة[1] للواحد ثم النفس باعتبارها صورة ولوغوس للعقل[2].

ولقد ذهب أفلوطين إلى أن فعل الصدور يعتبر فعلاً ضرورياً وواجباً وأن كل حلقة في السلسلة إنما تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة وأن هذه الفيوضات تعد مظهراً للعدل الإلهي من جهة، ومظهراً لوحدة الذات الإلهية من جهة أخرى، أما يامبليخوس فقد أدخل تعديلاً جوهرياً على نظرية الفيض الأفلوطينية، ذلك أنه قد وضع نظاماً معقولاً أكثر فيه من عدد الوسائط التي توجد بين كل موجود وما يشارك فيه من موجودات أخرى[3]، ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد الخير بالذات فيها تعيين وتحديد له فوضع فوقه واحداً غير معين أصلاً ووضع بعده العالم المعقول ويشمل العقل أو النوس νοῦς والصانع أو الديموروج Demiurge وبينهما القدرة الإلهية ثم يأتي بعد ذلك عالم النفس وينقسم إلى ثلاثة أقسام، فهناك نفس مفارقة للعالم ونفسان أخريان صدرتا عنها، أما العالم فيجري نظامه بواسطة ثلاثة طوائف من الآلهة والقوى هي الملائكة والجن والأبطال[4].

فكأن البناء الكوني لدى أفلوطين يتكون من ثلاثة مبادىء هي الواحد والعقل والنفس، أما يامبليخوس فيكثر من عدد الوسائط وبخاصة الوسائط المادية المحسوسة بين الخالق والمخلوقات ويرى أن الإنسان لا يمكنه الاستغناء عنها ما دام مرتبطاً بالجسد، أما الاتحاد[5] بالمصدر أو المنبع الرئيسي إنما يكون عن

---

(١) Enn., V, I, 7 & V, 4, 2.

(٢) Enn., V, 8, 12 & V, I, 7.

ولمزيد من الإيضاح عن نظرية الصدور أي أفلوطين يمكن الرجوع لـ:

(a) Maurice de Gandillac, La Sagesse de Plotin, (Paris 1966), PP.74-75.

(b) J. Trouillard, La Procession Plotinienne, (Paris 1955), P.47.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.123.

(٤) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٤

وانظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٩٨/٢٩٩.

وأيضاً F. Copleston, S.J., A History of Philos. Vol.I, Greece & Rome, PP. 219/20.

(٥) S. Radhakrishnan, Eastern Religions & Western Tought, 2nd Edit., (London =

طريق الممارسة السحرية كالتعاويذ لا عن طريق المجهود العقلي، ولعل هذه الفكرة قد اقنعت الكنيسة المسيحية تماماً.

ويرى الدكتور أبو ريان أن يامبليخوس قد تأثر في مذهبه تأثراً واضحاً بنحلة القبالة اليهودية ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبطة بعضها فوق البعض الآخر في سلم الفيض ابتداءً من الواحد، وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم، بل لقد حلت محلها تماماً، إذ بينما نجد في الأقانيم اتجاها إلى التكثر أو التشتت من الواحد إلى العقل ثم النفس، نلمس في ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر في غير انقسام[1].

ولعل يامبليخوس في إكثاره لمراتب الوجود وحدودها ما يدل دلالة قاطعة على تأثره بآلهة الشرق القديم ومحاولته الجمع بينها وبين آلهة اليونان وتأويلها تأويلاً رمزياً[2] ويتفق يامبليخوس مع أفلوطين في أن الفيض أو الصدور يحدث بالضرورة فالموجودات تصدر عن الواحد بمقتضى فكرة الضرورة المنطقية سواء أرادت أم لم ترد، كما أشار يامبليخوس إلى فكرة الصعود والهبوط أي صعود النفس من العالم المحسوس إلى العالم المعقول وهبوطها مرة ثانية إلى عالم المادة[3]، وترتبط النفس بالعالم ولا توجد أي نفس بعيدة عن الخطأ فإذا اخطأت الإرادة فكيف تكون النفس بمنأى عن هذا الخطأ؟[4].

ولقد قال يامبليخوس مثل أتباع المدرسة جميعاً بقدم العالم ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق[5].

ب ـ آراؤه الأخلاقية:

أشار يامبليخوس في كتابه المسمى (دفاع عن الفلسفة) وهو بمثابة مقتطفات

= 1940) P.216.

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٣٤٠/٣٤١.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.123.

(٤) Proclus in Timaeus, 341 D.

(٥) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٠.

من أفلاطون وأرسطو والفيثاغورية الجديدة إلى أهمية المعرفة النظرية والحكمة العملية فالحياة العملية لا تستقيم دون فلسفة ولا يمكن تعديلها وتهذيبها، وإذا كان هناك من الحيوانات ما يشاركنا بعض أنواع الذكاء، إلا أن ذلك لا يعني أنها تشاركنا حياة الحكمة النظرية، ومن ثم فإن الفلسفة هي وحدها المرشد وأن المعرفة الفلسفية هي أقرب أنواع المعارف لأنها ممكنة من ناحية، كما أنها سهلة المنال من ناحية أخرى فضلاً عن كونها تتعلق بالمبادىء الأولية التي يكتسبها الإنسان من الطبيعة من ناحية ثالثة[1].

إن حياة الفلسفة النظرية هي أفضل وأسعد حياة يستطيع الإنسان أن يحياها ولا يقتدر عليها إلا القليل من الرجال، أما بالنسبة لسائر الناس فهناك طريقة للحياة تلي تلك في فضلها، وهي طريقة الفضيلة الخلقية والحكمة العملية.

ولقد ناقش يامبليخوس آراء أرسطو في الغائية التي مؤداها أن الطبيعة تعمل دائماً لغاية وإن جميع العلل الأخرى فيها موجه إلى تحقيق غايات، فالغائية عند أرسطو متحققة في جميع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ففي الحياة النباتية ينتج النبات أوراقاً لكي تمد الثمار بظل يحميها، كما أن الطائر يبني عشه بالطبيعة ولغاية وكذلك يفعل العنكبوت في نسيجه والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية وفي جـذوره التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة. ويخلص إرسطو من مناقشته لمفهوم الغائية إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية ومن ثم فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان[2]، فالإنسان له غاية بطبيعته وان آخر ما تهدف إليه هذه الغاية هي تحقيق الكمال للنفس[3].

ويرى يامبليخوس أن الحكمة النظرية هي أسمى فضيلة يستطيع الإنسان أن يحوزها وذلك لأنها تتعلق بأسمى الموضوعات وأجلها وهي الفضيلة التي تمثل

---

(١) راجع: Protrepticus, C. 2.

(٢) راجع محمد أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٨٥/٨٦.

(٣) Protr., 9, P.51.

الجانب الإلهي في نفس الإنسان، وهذه الحياة النظرية هي أسعد وأفضل حياة ولا تكون إلا للصفوة الخاصة من البشر وهم الفلاسفة، والحكمة النظرية هي الغاية النهائية التي يحاول الإنسان الوصول إليها[١]، وتختلف لذة الاستمتاع بالحياة النظرية عن مظاهر السرور العابرة التي يكتسبها الإنسان خلال حياته كما أنها لا تنبثق من نشاطاته في الحياة.

ويذهب يامبليخوس إلى اعتبار أن التفلسف هو نوع من الموت تنفصل فيه النفس عن الجسد لتحيا حياة خاصة بها[٢]، وتلك فكرة أفلاطونية بحتة، فلقد أشار أفلاطون في محاورة فيدون والتي يجري الحديث فيها على لسان سقراط ـ إلى أن الفيلسوف الحق لا يهاب الموت وإنما يرحب به، وما الموت إلا انفصال النفس عن الجسد أو خلاص النفس من البدن، وبعبارة أخرى هو تحقيق استقلال النفس وغاية الفيلسوف في هذه الحياة هي أن يحقق للنفس هذا الاستقلال[٣].

ويرى يامبليخوس أن النفس لا يمكنها إدراك الحقيقة الخالصة إلا إذا كانت هذه الحقيقة حرة، كما لا يمكنها أن تتحد بالله إلا بالتطهير καθαρσίς وتطهير النفس إنما يكون بإبعادها عن كل ما يربطها بالجسد وعلائقه الأرضية[٤]. وهنا نلمس مدى تأثر يامبليخوس بالفكر الأفلاطوني القديم، وأكثر من ذلك فلقد أشاد بمحاورة ثياتيتوس Theatetus لأفلاطون والتي توضح مثالاً ونموذجاً لشخصية الفيلسوف كما ينبغي أن تكون عليه في تصور أفلاطون، ذلك الوصف الذي نلتقي به في الباب السادس من محاورة الجمهورية وهي الطبيعة الفلسفية التي تحقق الاتزان بين الذكاء المتقد والفطرة المتأنية وهي نموذج يقدمه أفلاطون لشباب الأكاديمية[٥]، وبالإضافة إلى ذلك يرى يامبليخوس أن وظيفة الفلسفة هي تطهير النفس وخلاصها مما علق بها منذ الميلاد، ومن ثم فالفلسفة عنده هي أقدر العلوم على إدراك حقيقة الأشياء وكنهها وبذلك تتفوق على العلوم الأخرى الأمر الذي

---

(١) Ibid.

(٢) Protr. 16, P.83.

(٣) Plato, Phaedo, 61-66.

(٤) Protr., 16, P.83.

(٥) راجع، ثياتيتوس أو عن العلم ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ٧.

يدفعنا إلى أن نبذل قصارى جهدنا من أجل تعلمها، ذلك أن الإنسان بتعلمه الفلسفة يصبح قادراً على التوجيه والإرشاد[1].

وأخيراً يعرض يامبليخوس لفكرة العدالة حيث يقول إنه بالعدالة يستطيع الإنسان أن يبرأ من كل الأمراض والجروح الحسية وغير الحسية ذلك أن العدالة هي طاقة للعطاء، ويصدر الشر أصلاً من عدم وجود القوانين التي تحمي العدالة، ومن ثم فإن الاعتقاد بأن الطاغية لا يكون إلا في حالة غياب القانون لهو قول صائب. ولما كان غياب القانون هو سبب وجود الشرور والآثام في العالم، فإن وجود النظام هو سبب الخير والسعادة على وجه الأرض[2].

ولقد ناقش يامبليخوس مفهوم العدالة بين الإنسان والحيوان، وتلك القضية قد أثارها من قبل فورفوريوس، فالحيوان له قسط من العقل ومن ثم كان له قسط من الحقوق فهو لا يوجد لخدمة الإنسان فحسب.

جـ - تعاليمه الدينية:

يذكر يامبليخوس في نهاية كتابه المسمى «دفاع عن الفلسفة» تسعة وثلاثين رمزاً من رموز فيثاغورس، والمبادىء التي تعتبر دلائل عن الحقائق الفلسفية، ويقوم بشرحها والتعليق عليها، ففي تفسيره للمبادىء الخاصة بالدين واللاهوت نجده يحاول تبرئة مبادىء الدين من السذاجة وسرعة التصديق ويؤكد بأن الشيء الجدير بالتصديق هو الشيء العيني أو العياني وليس الشيء الخفي[3]. وأحد هذه المبادىء يقول: «لا تصدق كل ما يدهشك من أعاجيب عن الآلهة ولا عن كلامهم» غير أن يامبليخوس يرى أن ضعف ملكات الإنسان تمنعه من إسقاط حكماً صائباً على الأشياء، وان الآراء الإلهية هي أكثر قرباً من الصواب، وهنا نلمس مدى تأثره بفلسفة فيثاغورس. ويقول المبدأ الفيثاغوري «تعلم المعرفة الرياضية تكن عندك القدرة على فهم طبيعة الأشياء الظاهرة» ومن هنا لم يكن هناك مكاناً لعدم التصديق، ويقرر يامبليخوس أن الحقيقة الكلية خفية ومن الصعب البحث عنها

(١) Protr., 16, P.83.
(٢) Ibid., 21, P.123.
(٣) Ibid.

ولكن الطريق الفلسفي هو وحده الموصل إليها، ومن المبادىء ذات الطابع الديني أيضاً المبدأ القائل «لا تحفر صورة إله على خاتم» ويعني عدم تصور الله كشيء مادي حسي، وان الطريق الصحيح لمعرفة الحقائق الإلهية هي العلوم الرياضية[1]. ويرى أخيراً أن الفلسفة هي وحدها العلم الذي ينادي بالمساواة والمحبة والطاعة والإلفة بين البشر فضلاً عن أنها تغرس في الإنسان عنصر الحب المتبادل.

هذه هي آراء يامبليخوس وتعاليمه الدينية يتبين منها إيمانه بتراث الشرق وأساطيره، فضلاً عن أنها كانت تعبيراً عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماماً على أخريات العصر الهللينستي ومن ثم فقد دافع يامبليخوس عن التنبؤ والتعاويذ والطلسمات وعبادة الأوثان وآمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية للأعداد[2]. ولقد اتسمت فلسفته بالطابع الروحي التنسكي الفيثاغوري من جهة، والنزعة العقلية الرواقية من جهة أخرى فضلاً عن تأثرها بالفكر اليهودي لدى فيلون السكندري من جهة ثالثة، كما كان متصوفاً يؤمن بالمعجزات والكرامات، ولقد انعكس اثر ذلك كله على تفكيره وشخصيته.

خامسا - اتباع يامبليخوس «مدرسة برجامة» Followers of Jamblichus:

انتشرت آراء يامبليخوس وتعاليمه عقب وفاته مباشرة في سائر أنحاء الامبراطورية الرومانية ووجدت طريقها لدى كثير من تلامذته وأتباعه ومريديه سواء أكانوا من المدرسة السورية أم من مدرسة برجامة. ويلاحظ أن النشاط الأدبي والفكري للمدرسة قد توقف عقب وفاة يامبليخوس وحتى نهاية القرن الرابع الميلادي وانحصر اهتمام معظم الفلاسفة على مجرد العرض الشفوي.

١ - اتباع يامبليخوس في المدرسة السورية:

من أهم أنصار المدرسة السورية نذكر سوباتر[3] Sopater الذي استطاع أن

---

(١) Protr., 21, P.123.

(٢) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٣٤/٤٢.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.131.

يحظى بمكانة مرموقة في البلاط الحاكم، ولكن أعداءه تحالفوا عليه وأوقعوا بينه وبين الامبراطور المسيحي الذي حكم عليه بالإعدام بتهمة السحر والشعوذة وذلك كما يذكر عنه يونابيوس. أما أيديوسيوس[1] Aedesius فكان مقرباً ليامبليخوس وخلفه على زعامة المدرسة، ولكنه تميز عن أستاذه بعدم ممارسة السحر والشعوذة.

ويعتبر ديكسيبوس Dexippus من أتباع يامبليخوس، وقد كتب عملاً في شكل حوار شرح وناقش فيه مقولات أرسطو. ومن أشهر تلامذة يامبليخوس في المدرسة السورية أيضاً[2] تيودورس الأسيني Theodorus of Asina وكانت كتاباته على شكل تعليقات، وقد شرح الترتيب الوجودي الثلاثي عند أبرقلس ويامبليخوس والذي يقابل على المستوى الأعلى: الوجود والفكر والحياة أو بعبارة أخرى العالم العقلي وعالم العقول والصانع الأفلاطوني[3]، وكان برقلس يثني عليه دائماً، ونادى تيودورس بأن النفس العليا خالية من العاطفة والانفعال لأنها بعيدة عن الجسم ومكانها في السماء متابعاً بذلك أفلوطين، كما دافع عن رأي أفلاطون فيما يتعلق بالمساواة بين الأجناس[4].

٢ ـ مدرسة برجامة:

أنشأ أتباع يامبليخوس فرعاً للمدرسة السورية يعد امتداداً لتعاليمها في برجامه أسسه أيديسيوس الكابادوسي[5] Adesius of Cappadocia وتضم المدرسة عدداً من الشخصيات[6] أمثال كريسانتيوس Chrysantius أحد أتباع المذهب الأفلاطوني الجديد، وكان تلميذاً لأيديوسيوس، واستعان به الامبراطور جوليان لأحياء الهلينية في الدولة، ولكن هذه المحاولة قد باءت بالفشل، ولقد كرس حياته لممارسة السحر والشعوذة، وماكسيموس Maximus كان زميلاً لكريسانتيوس وتلميذاً

---

(١) Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., Thirteenth Edit., New York, P.305.

(٢) Ibid.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٤) Whittaker, Op. Cit., P.134.

(٥) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٦) راجع: Whittaker, Op. Cit., PP. 133/134.

لأيديوسيوس اهتم أيضاً بممارسة السحر والشعوذة والطلسمات، أما جوليان Julian فقد كان معجباً بمعلمي الفلسفة في عصره، وكان مهتماً أيضاً بالشعوذة، وعندما أصبح امبراطوراً دعا ماكسيموس وكريسانتيوس إلى البلاط الملكي، وايزوبيوس Eusepius فقد احتقر السحر والشعوذة واهتم بالدراسات المنطقية، وكان من بين تلامذة مدرسة برجامة بريسكوس Priscus وعرف بضلاعته في الفكر الفلسفي، ولقد توفى في الفترة الحاسمة من الحروب الدائرة بين القوطيين واليونان، كما كان الخطيب ليبونيوس[1] Liponius من مثقفي الامبراطور جوليان وأكثر المعجبين بيامبليخوس وبالمدرسة الكلبية وقد هاجم المسيحية بعنف وله كتاب «ضد المسيحيين» وينتمي إلى مدرسة برجامة أيضاً يونابيوس الساردیسي Eunapius of sardes وكان مهتماً بوضع تاريخ للفلاسفة.

سادسا ـ الفرع الأثيني:

١ ـ رواده الأولون:

سبقت الإشارة إلى أن المدرسة السورية بزعامة يامبليخوس وأتباعه في مدرسة برجامة، قد وجهت اهتمامها إلى السحر والشعوذة والتنجيم، أما مدرسة اثينا التي تزعمها ابروقلس فقد حافظت على الطابع اليوناني وتأثرت بالتيارات المشائية[2]، فكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيماً وأدق تعبيراً حتى أن الصورة العليا لهذه الفلسفة إنما نجدها عند أبروقلس وذلك لأن أفلوطين لم يترك لنا في الغالب مذهباً فلسفياً متكاملاً وإنما ترك لنا آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً، كما كان لهذا التأثر بالتيارات الأرسطية أثره[3] الواضح في نمو الروح العلمية وبذلك انتفت نزعة السحر والشعوذة وما صاحبها من خرافات وأساطير والتي كانت مسيطرة على اتجاهات المدرسة السورية.

وأول شخصية تقابلنا في مدرسة اثينا هو ثامسطيوس (٣١٧/٣٨٨) وكان من

---

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٣.
وانظر، Zeller, Op. Cit., P.306.

(٢) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٠.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

شراح أرسطو في النصف الثاني من القرن الرابع[1]، عكف على شرح كتب أرسطو كالتحليلات الثانية، والسماع الطبيعي والنفس السماء ومقالة اللآم[2]، ولقد ذكره ابن النديم[3] بقوله إنه كان كاتباً ليوليانس المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية، وله من الكتب: كتاب إلى ليوليانس في التدبير، كتاب النفس ورسالة إلى ليوليانس الملك. وله رأي في مسألة العقل يختلف عن وجهة نظر الاسكندر الأفروديسي، فالعقل الفعال عند الاسكندر أزلي أبدي، أما العقل الهيولاني أو المادي فهو كالاله يفسد بفساد الجسم، أما ثامسطيوس فعلى العكس من ذلك، يرى أن العقل المنفعل أو الهيولاني شأنه شأن العقل الفعال مفارق وأنه دائم وواحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً[4]. وبعبارة أخرى، يرى ثامسطيوس أن العقل الفعال منا أو هو أنفسنا[5]. ولقد تأثر بهذا الرأي الفيلسوف الأندلسي ابن رشد[6].

ولقد شغل بلوتارك بن نسطوريوس مكان أفلاطون في رئاسة الأكاديمية وذلك أوائل القرن الخامس الميلادي[7]. كان بلوتارك أثيني المولد وممثلاً للأفلاطونية الجديدة في أثينا، وعرف بممارسة السحر والشعوذة والعلوم الخفية، وقد عرفه العرب وكانوا يسمونه فلوطرخس[8]، ويذكر القفطي أنه كان فيلسوفاً مذكوراً في عصره وله تصانيف مذكورة بين فرق الحكماء منها: كتاب الآراء الطبيعية ويحتوي على آراء الفلاسفة في الأمور الطبيعية خمس مقالات، وكتاب الغضب، وكتاب الرياضة مقاله ونقله قسطا بن لوقا البعلبكي وكتاب في النفس[9] وقد عمل على إحياء الحركة العلمية والفلسفية والتي استمرت حتى المرسوم الذي أصدره

---

(١) Zeller, Op. Cit., P.306.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٥.
وانظر، القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٧٥.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٥) Duhem, Le Système du Monde, Tom. Iv, (Paris 1931), PP.383/98.

(٦) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣.
وأيضاً أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٧) Whittaker, Op. Cit., P.155.

(٨) انظر، ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٥.

(٩) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٧٠.

الامبراطور جستنيان والذي يقضي بإغلاق المدارس، الفلسفية عام ٥٢٩[1]. وكان بلوتارك معلماً بارعاً وشارحاًمتمكناً لأفلاطون وأرسطو واهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية ومحاولة ربطها بالنفسيات الأفلاطونية[2] ومن أهم آرائه أنه جعل الخلود ممتداً إلى الجزء غير العاقل في النفس وبذلك يختلف عن كل من فورفوريوس وأبروقلس اللذين قصرا الخلود على الجزء العاقل في النفس الإنسانية، كما إشار إلى الحواس الباطنية كالتخيل والتذكر والإدراك متأثراً في ذلك بأرسطو[3]. ولقد توفى بلوتارك في سن متقدمة من حياته حوالى ٤٣١. وبعد وفاة بلوتارك رأس سيريانوس المدرسة من سنة ٤٣١ إلى سنة ٤٣٨ ووجه اهتمامه إلى اللاهوت برغم إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين.

ومن أهم ما عنى به سيريانوس هو محاولته التوفيق بين حكماء الإغريق من جهة وبينهم وبين «هوميروس» وكتب الوحي الشهيرة في ذلك العهد من جهة أخرى[4].

ويذكر القفطي[5] أنه كان حكيماً شارحاً لكتب أرسطوطاليس، ولقد ورد اسمه في عبارة مقتضبة في حكمة الإشراق للسهروردي الإشراقي حيث يقول: «إنه لا رد على الرمز كما ذكر سوريانوس»[6].

٢ ـ أبروقلس (٤١٠/٤٨٥م):

أ ـ حياته:

يعتبر أبروقلس بلا شك أكثر المفكرين أصالة بعد أفلوطين، كما كان أقدر

---

(١) Whittaker, Op. Cit., P.155.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٤.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.156.

(٤) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ٢، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٥) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٣٥.

(٦) راجع: مقدمة حكمة الإشراق للسهروردي.

وانظر: محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٨، ص ٩٣.

المنظمين للمدرسة. ولد أبروقلس في مدينة القسطنطينية حوالى ٤١٠م من أسرة ثرية في ليقية، وكان والده قاضياً. درس أبروقلس البلاغة والقانون الروماني بالاسكندرية وبعد ذلك درس الرياضيات والفلسفة كما أظهر براعة فائقة وسريعة بتعلمه أصول المنطق الأرسطي على يد أستاذه السكندري أوليمبيودورس[١]. اتجه أبروقلس إلى أثينا في العشرين من عمره وهناك تتلمذ على أيدي سوريانوس وبلوتارخ، وكان زاهداً(*) متقشفاً طوال حياته حيث امتنع عن تناول لحوم الحيوانات على الطريقة الفيثاغورية[٢].

كان أبروقلس مشغولاً دائماً بالدراسة والكتابة والخواطر الشخصية بالإضافة إلى العبادة والصلوات، وكثيراً ما كان عصبي المزاج، متغطرساً أحياناً، ميالاً إلى النقد وبخاصة في الفلسفة، كما كان محباً لأصدقائه وتلامذته، كريماً في معاملته، بارعاً في ممارسة السحر(**)[٣]، ويقال إنه كان يمارس عدة تقشفات طقسية في الأيام المقدسة لكل الأديان بالإضافة إلى أيام خاصة محددة بظهور القمر[٤].

ويذكر مارينوس أن أبروقلس كان حريصاً على زيارة مقابر الأبطال الأتيكيين في أيام معينة، ثم مقابر الفلاسفة فمقابر أصدقائه وأخيراً أقاربه[٥]، وكان عندما يفرغ أو ينتهي من أداء الطقوس والشعائر المعتادة كان يذهب بعيداً إلى الأكاديمية حيث يصب السوائل المقدسة أولاً لأرواح أسرته ثم جنسه فأرواح الفلاسفة بصفة عامة وأخيراً أرواح كل البشر[٦]. ولقد بلغ به إخلاصه للفلسفة والدين حداً جعله يرفض الزواج خشية أن تحول شواغل الحياة العائلية بينه وبين

---

(١) Marinus, Vita Procli, C.12.

(*) كان أبروقلس نباتياً يقتصر في طعامه على الخضروات والحبوب والفاكهة فقط.

(٢) Ibid., C. 19.

(٣) Ibid., C. 28.

(**) يقال إنه كان يمارس ما يسمى بالسحر الأبيض.

انظر. J. Rosan, «Proclus», in the Encyclopaedia of philos. Vol.6, New York, 1972, PP.479/80.

(٤) Marinus, Op. Cit., C. 19.

(٥) Ibid., C. 19.

(٦) Ibid., C. 36.

العناية بمدرسته، ومما أثر عنه في الناحية العلمية أنه كان يلقي دروسه من غير تحضير، كما كان فصيحاً، سهل العبارة تنساب الجمل من بين شفتيه كأنه ملهم، وكانت عيناه لامعتين ونظراته ساحرة إلى حد ان كان تلاميذه وهم في حضرته يتصورون أنهم في محضر إله[1].

تأثر أبروقلس بالكهانة الشائعة في الشرق والفيثاغورية الجديدة وقدم مذهباً فلسفياً كان له فيما بعد تأثير كبير[2]. ويذكر القفطي أن أبروقلس هو القائل بالدهر، كما كان متكلماً عالماً بعلوم القوم أحد المتصدرين فيها. وله تصانيف كثيرة في الحكمة منها: كتاب حدود أوائل الطبيعيات، كتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة ثلاث مقالات، كتاب الثأولوجيا وهي الربوبية، كتاب تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية، كتاب برقلس ويسمى ديادوخس. كتاب في المثل الذي قاله أفلاطون في كتابه المسمى غرغياس سرياني وكتاب برقلس الأفلاطوني الموسوم باسطوخوسيس الصغرى وغيرها[3].

ب ـ مؤلفاته:

خصص أبروقلس جزءاً كبيراً من نشاطه في التعليق على أفلاطون، كما كتب أعمالاً رياضية وشروحاً فلسفية وترانيم للآلهة، وشرح المحاورات الأفلاطونية تيماوس والسياسي ويارمنيدس والقبيادس، واقراطيلوس، وشرح على مبادىء إقليدس الرياضي وآخر على «المجسطي» لبطليموس، ومن الأعمال الفلسفية التي لا تأخذ شكل تعليقات هو مؤلفه الضخم بعنوان «اللاهوت الأفلاطوني» بالإضافة إلى ثلاثة أعمال أقل: «في العناية» وكتاب «في الشرور» وآخر «في القدر» ولقد ظلت بترجمتها اللاتينية التي أعدها وليم الموربيكي رئيس أساقفة كورنثه بالإضافة إلى عمله الرئيسي «عناصر اللاهوت»(*) وهو تعبير عن

---

(١) انظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٣٥.
وأيضاً: J. Rosan, Op. Cit., P.479.

(٢) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(٣) القفطي، مرجع سابق، ص ٦٣.

(*) عرف العرب له ملخصاً باسم إيضاح الإيضاح في الخير المحض ترجمه من السريانية إلى العربية إسحق بن حنين وحققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب؛ كما نقله من العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر جيرار الكريموني وعرف عند =

مذهب أفلوطين بطريقة معدلة[1].

جـ ـ مذهبه الفلسفي:

عـرض أبروقلس فلسفتـه في بعض مؤلفاتـه الرئيسيـة مثل عنـاصر الـلاهوت واللاهوت الأفلاطوني بالإضافة إلى التعليقات الكثيـرة التي كتبها على محـاورات أفلاطون، ولقـد كان هـدف أبروقلس ليس فقط إقـامة نسق فلسفي متكـامل على نحو ما فعل أفلاطون وأرسطو، بقدر ما كان هدفه هو محاولة نشر الفلسفة الـدينية في إطار العقلية الإغريقية القديمة.

جمع أبروقلس في فلسفته عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطية وثالثة أفلاطـونية جديدة ومـزجها بـالطقـوس والشعائـر الدينيـة الشرقيـة متأثـراً في ذلك بـأفلوطين ويامبليخوس، وبذلك استطاع أن يقدم مذهباً يعبر عن النزعة التلفيقية التي انتهى إليهـا العقل اليـوناني في العصـر الهللينستي والتي امتدت طـوال خمسة قـرون؛ واشتمل مذهبه على جملة آراء ووجهات نـظر في الميتافيـزيقا والنفس والأخـلاق والتصوف.

أولاً ـ الميتافيزيقا:

عرض أبروقلس لميتافيزيقاه في كتابه الرئيسي «عناصر الـلاهوت» الـذي يعد مـوجزاً واضحـاً لإلهيـات أفلوطين ولكن بصـورة معـدلـة. ولم تـأت ميتـافيـزيقـا أبروقلس بشيء جديد يسترعي الانتباه وإنما كانت بمثابة محاولة لإصلاح أعمـال الفـلاسفة السـابقين وجعلها أكثر تنظيمـاً واتساقـاً وذلك بتـطبيق أفضل المنـاهج وأيسرها[2].

= الغربيين بكتاب العلل.

انظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠١، وأيضا أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(١) Emile Brehiér, The Hellenistic & Roman Age, Trans. by Wade Baskin, First Phoenix Edit., 1965, PP.207/8.

وأيضاً: انظر يوسف كرم، ص ص ٢٩٩/٣٠٠.

(٢) أنظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ص ٣٦٦.

ولقد استخدم أبروقلس قواعد إقليدس وانتقى أفضلها وهو برهان الخلف(*) مثلاً: يرى أبروقلس أن تمثل حد بعينه في بعض حدود كمية من الكميات أو منها جميعاً لا يكفي وحده لأن يشرح هذه الكمية ولا أن يبرهن على وجوده فيها إلا إذا كان سابقاً عليها جميعها، وأيضاً إذا وجدت مجموعة من الموجودات الخيرة فإن تمثل الخير في بعضها أو فيها جميعها لا يقوى على شرحها فلا بد أن يكون الخير سابقاً على جميع الموجودات الخيرة حتى يكون قادراً على شرحها وإيضاحها(١). وبناءً على ذلك يقرر أبروقلس أن هناك ثلاث لحظات للوجود هي على الترتيب: الوحدة μοὺη ثم ما يصدر عنها προο'δως ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى ϵ'πι6ΤροØη' فكل حد من حدود الصدورات قائم في مبدئه ثم خارج عنه وأخيراً راجع إليه(٢).

ويفسر أبروقلس مراتب الموجودات في تخطيطه للكون على النحو التالي: يوجد الواحد أولاً وهو الطبيعة القديمة أو الوجود الأول والعلة الأصلية أو الخير القديم، والواحد هو مصدر الكثرة الموجودة في العالم لأنه واحد وحدة مطلقة وان كل معلول فيه يعود في نهاية المطاف إليه باعتبار أنه العلة المطلقة التي لا تعلوها علة، كما أن كل خير في العالم يرجع إليه باعتبار أنه الخير المطلق الذي لا يعلوه خير. يقول أبروقلس: «إن الواحد فوق الأشياء جميعاً، ولا يمكن مشاركته ولا حتى معرفته، وأنه أسمى من الوجود والفكر، فائق للطبيعة، وتندرج تحته وحدات أو وسائط بينه وبين العقل، ثم يأتي العقل بمراتبه الثلاث التي ترمز للوجود والحياة والفكر، كما توجد بعد النفس نفوس ثلاث إلهية وجنية وإنسانية وأخيراً توجد بعد الطبيعة طبيعيات»(٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الواحد لدى أبروقلس يختلف عن الواحد

(*) Absurdus هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم. راجع: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ ١، ص ٤٨٢.

(١) E. Brehier, The Hellenistic & Roman age, P.20.
وانظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٢) F. Copleston, Op. Cit., P.222.

(٣) Proclus, Elements of Theology, Trans. by E.R. Dodds, (1933), Propositions, 20.

الأفلوطيني فالواحد عند أبروقلس لا يمكن لنا معرفته لأنه فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بواسطة قوة غامضة ذات رموز خفية تكمن في أحجار خاصة وأعشاب وحيوانات[١]. ويأتي العقل في المرتبة الثانية في تخطيط أبروقلس للوجود، والعقل وحدة لكنه متكثر في ذاته وبداخله مراتب ثلاث هي الوجود والعلم والحياة، ويرى أن هذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الفائقة للطبيعة، فالأولى هي التي تكون قد تلقت من علتها الوجود فقط، والثانية هي تلك التي تلقت الحياة والوجود معاً، والثالثة والأخيرة هي تلك التي تلقت القدرة على الإدراك والفهم الصحيح أي المعرفة[٢].

وتأتي النفس في المرتبة الثالثة عند أبروقلس، وتعتبر بمثابة همزة وصل بين العالم المعقول أو المثالي والعالم المحسوس أو المرئي، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع إلهية ويقصد بها نفوس الآلهة التي كان يعظمها اليونان، ثم النفوس الجنية وتشمل نفوس الملائكة والجن والأبطال والنفوس الإنسانية أو الناطقة وهي التي تحل في الأجسام مؤقتاً وتكون ذات طبيعة أثيرية نورانية[٣].

ويتجه أبروقلس اتجاهاً أفلوطينياً حين يقول «إن ما هو كامل يتجه لتوليد ذاته وان كل علة منتجة تتولد عنها كل المباديء اللاحقة أو التالية بينما هي ثابتة»[٤]. فكل علة كما يقول أبروقلس توجد أشياء مثلها ولا تنتج أنداداً، وإن التقدم من العلة إلى آثارها يتم عن طريق المشابهة أي مشابهة اللاحق للسابق، ويتراجع اللاحق إلى علته لأن كل شيء يسعى إلى الكمال والخير مصدر وجوده[٥]. فالعودة هنا هدفها كما يذكر أبروقلس هي الاتحاد بالواحد[٦]، وإن التقدم والعودة يشكلان نشاطاً دائرياً، فهناك دوائر أصغر وأخرى أكبر بحسب العودة إلى

---

(١) Radhakrishnan, Eastern Religions & Western Thought, 2nd. edit., London, 1940, P.218.

(٢) Prop., 39.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P178.

(٤) Prop.. 26 & Enn., V, I, 6.

(٥) Ibid., P.27.

(٦) Ibid., P.32.

الأشياء[١]، وهكذا فإن كل شيء له علة يتقدم منها ويعود إليها في نهاية المطاف[٢].

يقول أبروقلس: «إن الموجود الذي لديه القدرة على الرجوع للخلف، إلى نفسه هو الموجود بذاته الذي لم يتولد من شيء، لأنه لو كان مخلوقاً لكان ناقصاً مفتقراً إلى غيره، لكن الذي يخلق ذاته هو دائماً تام لا يحتاج إلى غيره لإكمال ذاته»[٣]. فالموجود ذاته بسيط أي لا ينقسم ولا يتركب من أجزاء، ذلك أنه لو كان قابلاً للانقسام فإنه لا يستطيع العودة إلى ذاته، كما أنه لو كان مركباً، فإن التركيب يجعله مفتقراً إلى عناصره الخاصة به التي يتألف منها ومن ثم لا يكون مكتفياً بذاته فالواحد إذن عند أبروقلس أزلي أبدي بسيط مكتف بذاته[٤].

وتأتي المادة في نهاية تخطيط الوجود العقلي والمادي عند أبروقلس، وإذا كان أفلوطين قد جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس اشتقها من اللامحدود الذي يضاف إلى المحدود فيكون منهما الخليط[٥]. وإذا كان أفلوطين من جهة أخرى قد ذهب إلى أن الشر موجود بالضرورة ويحدده بعدم الاستقرار في العالم المادي[٦]، ومن ثم فالمادة عنده ليست شراً كما أنها ليس خيراً بل هي محايدة، فإن أبروقلس يرى أيضاً أن الشر موجود بالضرورة في العالم ويرجع وجوده إلى النقص الموجود في المتوسطات التي تتوسط بين الله والعالم[٧]. وبذلك يدفع أبروقلس فكرة إرجاع الشر في وجوده عن الآلهة، ويذكر أن وجوده أمر ضروري، وأنه إذا كانت المادة أصلاً للشرور فإن ذلك لم يكن بمحض إرادتها وإنما بسبب نقص المراتب الوسطى والدنيا وقصورها عن قبول الخير، كما أن هذا النقص أيضاً بسبب كون المادة أقل مراتب الوجود كمالاً وخيرية[٨].

---

(١) Ibid., P.33.

(٢) Ibid., P.35.

(٣) Ibid., P.42.

(٤) Ibid., P.45.

(٥) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٧.
وأيضاً، Zeller, Op. Cit., P.309.

(٦) Enn., I, 8, 5.

(٧) Proclus, Commentary on the Timaeus, 115c.

(٨) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

هكذا يفسر أبروقلس مراحل تطور العالم بأدوار ثلاثة كمون وظهور فعودة أما المشابهة أو المماثلة والمغايرة ثم السعي لبلوغ الخير فهي أسباب تطور هذا العالم، ويدافع أبروقلس عن فكرة قدم العالم وأزليته[*][1] متابعاً بذلك أفلوطين وينتقد فكرة الخلق في الزمان، وكذلك العقيدة المسيحية مثل أفلوطين وفورفوريوس قائلاً: «ما الدافع الذي دفع الإله على الخلق بعد هذا الركود والخمول اللذين كان غارقاً فيهما منذ الأزل؟ أليس ذلك لأنه رأى أن هذا هو الأحسن وبذلك كان عليه ثمة أمرين: أما أنه كان يجهل هذا الفضل أو كان يعلمه، فإذا كان يجهله فالجهل لا يتفق مع الالوهية، وإذا كان يعلمه فلماذا لم يبدأ الخلق قبل ذلك»؟[2].

ثانياً ـ النفس:

سبقت الإشارة إلى أن النفس تأتي في المرتبة الثالثة بعد الواحد والعقل في تخطيط أبروقلس للوجود، وأنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع، نفوس إلهية وأخرى جنية وثالثة إنسانية، ويرى أنها ذات طبيعة روحية وليست مادية كما أنها مستقلة عن البدن ولهذا فهي خالدة، أما البدن فطبيعته مادية صارمة ومن ثم فهو العضو القابل للانحلال والفساد، وهذا رأي أفلاطوني أفلوطيني قديم[3].

وإذا كان أبروقلس يتفق مع أفلاطون وأفلوطين حول طبيعة النفس إلا أنه يختلف عنهما في مسألة الهبوط أو السقوط، فلقد علل أفلاطون[4] هبوط النفس إلى الجسم بفكرة الخطيئة أو الاثم الذي ارتكبته النفس في عالمها العلوي، إلا

(*) لقد كتب أبروقلس حججاً على قدم العالم وقد وجدت هذه الحجج في مخطوطة بالظاهرية بدمشق عثر عليها الدكتور عبدالرحمن بدوي ونشرها في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» وقد أوردها الشهرستاني في الجزء الثالث من الملل والنحل ص ٧٨/٨٥ تحت عنوان «شبه بروقلس في قدم العالم».
راجع: عبدالرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٣٤/٤٢ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٧.

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

(٢) Proclus, Commentary on the Timaeus, 88c.

(٣) Whittaker, Op. Cit., PP. 179/80.

(٤) Phaedo, 64/66 & Phaedrus, 245C & Republic 614/18 & Timaeus, 82/89.

أنه يذكر في مواضع أخرى أن الهبوط أمر ضروري لبعث النظام والجمال فيه، وقد تابعه أفلوطين[1] في ذلك.

أما أبروقلس فلم يكن متابعاً لهما ويرى أن هبوط النفس إلى الجسم لا يعتبر خطيئة أو إثماً اقترفته النفس أو عقاباً لها ولكن يعتبر الهبوط أمراً ضرورياً وهاماً لتربية النفس وتهذيبها، وأشار إلى أن هناك نفوس خالدة وأخرى فانية وذكر أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بنفوس الآلهة والنفوس الجنية لأنه ليس بمقدوره معرفة كنههما[2].

ثالثاً ـ آراؤه الأخلاقية والصوفية:

لم يكتب أبروقلس نسقاً متكاملاً في الأخلاق، وإنما جاءت أخلاقه وتصوفه في عدة آراء متناثرة يمكننا إيجازها فيما يلي:

أ ـ آمن أبروقلس وكذلك يامبليخوس بالنعم الإلهية التي تأتي عن طريق العرافة أو الكهانة[3] كما سلم كل منهما بالتجارب والممارسات الزهدية.

ب ـ أشار أبروقلس إلى أنواع الفضائل التي ذكرها يامبليخوس من قبل، واعتبر أن الفضيلة التأملية أو الروحية ارفع منزلة وأكثر قيمة من الفضيلة العملية[4].

جـ ـ يرى أبروقلس أنه لما كان العالم يهدف في حركته إلى العودة للواحد لذا فإنه يحاول الاتحاد به لأنه العودة هدفها الاتحاد بالموجود الأول كما يذكر ان الاتحاد بالواحد هو أمر صعب للغاية ولا يتسنى للإنسان بلوغ هذه المرتبة إلا برفض مطالب الجسد الدنيئة كالشهوات واللذات وكذا سائر الرغبات الطبيعية والاهتمامات السياسية والعلاقات الاجتماعية[5].

د ـ يؤكد أبروقلس أن الاتحاد بالواحد لا يتم إلا بوسائل خارقة للطبيعة أو

---

(١) Enn., IV, 8, 2.

(٢) Zeller, Op. Cit., P.309.

(٣) Proclus, The Chaldean Philos., II, IV.

(٤) Zeller, Op. Cit., PP. 309/10.

(٥) Proclus, Commentary on the First Alcibiades, Col..518.

قـوى غـامضـة ذات طبيعـة سحـريـة ربمـا تكمن في أحجـار خـاصـة وأعشـاب وحيوانات[1].

هـ ـ يـذكر أبـروقلس أن أهم المراحـل الروحيـة التي يجتازهـا السالـك في طريقه للاتحاد بالموجود الأول هي مرحلة العشق(*) فمرحلة الحقيقة وأخيراً مرحلة الإيمـان وهي أعلى المراتب بـاعتبار أنهـا إقامـة روحية فيمـا لا يمكن إدراكـه أو الكلام عنه[2].

و ـ يـرى أبروقلس أن الإيمـان أسمى من المعرفـة لأنـه عن طـريق الإيمـان يمكننـا أن نصل إلى الـواحد أو المـوجود الأول بـاعتباره أسمى نهـايـة لمـطامـح الإنسان، فالإيمان إدراك للمبادىء الميتـافيزيقيـة ومن ثم فهو أعلى مـرتبة منهـا، كما يركز أيضاً على أهمية المعرفـة العقلية التي تمهـد للإنسـان الطريق للمعـرفة الحدسية وبالتالي يتمكن من إدراك الحقائق المثالية الأبدية[3].

ز ـ تعبر فلسفة أبروقلس وبخاصة في بعض جوانبها الأخلاقية عن نزعة دينية تبدو في ممارسته للطقوس والشعائر الدينية، فضلاً عن دعوته القائلة بأنه لا يجب على الفيلسوف أن يلاحظ العادات الدينية لمدينة بعينها وإنمـا يجب أن يتجه إلى تفسير العالم أجمع[4].

هذه خلاصة آراء أبروقلس زعيم الأفلاطونية الجديدة في أثينا يبدو منها تأثره الواضح بأفلاطون وأرسطو والرواقية وأفلوطين ويامبليخوس بالإضافـة إلى الأفكار الشـرقية القـديمة، وانتقلت فلسفتـه إلى العصر الـوسيط وأثرت تـأثيـراً كبيـراً في الأوسـاط المسيحية، وأخـذ عنـه أسقف سـوري في القـرن الخـامس، وان كـان

---

(١) RadhakRishnan, Op. Cit., P.218.

(*) ربما يقصد بالعشق هنا العشق الغريزي أو الجذب الطبيعي المحرك لجميع الموجودات؛ ويقـابله العشق الإلهي وهو أعلى مراتب الوصول عند الصوفية، وفيها ينكر العارف معروفه فـلا يبقى هناك عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، بل عشق واحد مطلق هو الذات الحق. انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي ـ جـ ٢ ـ دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص ص ٧٤/٧٥.

(٢) Proclus, The Chaldean Philos., 11, IV.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.162.

وانظر، Proclus, Platonic Theology, Book IV, PP.186/94.

(٤) Whittaker, Op. Cit., PP. 158/59.

يدعى ديونيسيوس الأريوباغي تلميذ القديس بولس فوصلت مؤلفاته إلى الغرب في القرن التاسع وترجمت إلى اللاتينية باعتبارها لتلميذ بولس الرسول فكانت مصدراً هاماً في الفلسفة واللاهوت أو ما يسمى باللاهوت السلبي[1].

هكذا كان أبروقلس بمثابة حلقة وصل أو ربط بين الفكر القديم والفكر الحديث[2]، كما أخذت الأفلاطونية الجديدة طابعها النهائي على يديه وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير[3].

٣ ـ دمسكيوس :

خلف أبروقلس على زعامة المدرسة كل من مارينوس Marinus ودمسكيوس Damascius . كان مارينوس رياضياً بارعاً، وعرف بممارسته السحر والشعوذة، وكتب كتاباً عن حياة أبروقلس، أما دمسكيوس فكان من أبناء دمشق كما يبدو من اسمه، ولكنه تعلم في الاسكندرية وأثينا[4]، وكان من أقرباء يامبليخوس وأشد المعجبين به، وتتلمذ لمارينوس، واشتهر بالجدل وكتب حياة ايزيدور Isidore وعمل آخر بعنوان «عن المبادىء الأولى»[5] περίΤων πρωΤων αρχῶν .

انتقد دمسكيوس ثلاثية الوجود عند أبروقلس وذهب إلى أن هذا التخطيط لم يستمد أصوله من محاورة بارمنيدس[6] كما ادعى صاحبه، وصرح بأنه يوجد فوق الواحد ذلك الذي لا يمكن الإحاطة به أو التعبير عنه بالألفاظ، والمتعالي أو المفارق إلى حد أنه يصعب وصفه بالعلو أو المفارقة ومن ثم يجب وضع هذا

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٣٠٠/٣٠١. وانظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ص ٥٦/٥٧.

(٢) Proclus, Elements of Theology, Trans. by E.R. Dodds, (1933), PP. XXVI, XXVII.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٨.

(٤) Whittaker, Op. Cit., P.180.

(٥) Zeller, Op. Cit., P.310.

(٦) Brehier, The Hellenistic & Roman Age, PP.211-12.

المبدأ فوق كل شيء وخارج كل شيء، فضلاً عن أنه لا يتصل بأية حقيقة صادرة عنه من أي الجهات[1]. ولقد ذهب دمسكيوس إلى أن العالم المحسوس أو المرئي ليس صورة للعالم المعقول كما قرر أفلاطون وأفلوطين من قبل وإنما هو صورة لبعض نواحيه فحسب، أما صدور الكثرة عن المبدأ الأول أو العلة الأولى وعودة بعضها إلى هذا المبدأ الأول فلا يمكن أن يكونا حقيقيين إلا بالنسبة إلى الحقائق المعقولة[2].

كان دمسكيوس يقول بنظرية خلود المادة التي أعلنها أرسطو من قبل معارضاً بذلك العقيدة المسيحية في الخلق، ولهذا لم يرض عنه الامبراطور جستنيان الذي كان يتمثل لنفسه امبراطورية موحدة تتفق مع حاكمها في الدين وقد أدى هذا الاستنكار الرسمي إلى نوع من الاضطهاد بالنسبة لجميع الفلاسفة ثم صدر القرار الذي يقضي بإغلاق المدارس الفلسفية في أثينا عام ٥٢٩م وهاجر سبعة[*] من الفلاسفة إلى فارس وكان دمسكيوس واحداً منهم فرحب بهم كسرى الذي كان مغرماً بفلسفة الإغريق وعلمهم، ولقد توقع هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا عند كسرى دولة مثالية يحكمها فيلسوف ولكن توقعهم قد باء بالفشل وطلبوا إليه أن يؤذن لهم بالعودة رغم إغرائه الشديد لهم بالبقاء وعندما رجعوا ضمنوا الاتفاقية التي تمت بين كسرى وجستنيان نصاً قانونياً يكفل لهم التمتع بالحرية والحماية في ظل الحكومة الرومانية[3].

وقد نبه دمسكيوس في كتابه (حياة ايزيدور) إلى انحطاط التعاليم الفلسفية في أثينا خلال عصر هيجياس (٥٢٥م) Hegias الذي اهتم بالطقوس والشعائر والممارسات الدينية أكثر من الفلسفة، وبذلك لم تعد الاسكندرية قبلة Mecca

---

(١) Damascius, on the First Principles, Trans., by Chaigent, 1898, I, 15, 13.

(٢) Ibid., P.156, 31-160, 22.

(*) كان سمبليقوس Simplicius واحداً من هؤلاء الفلاسفة الذين رحلوا إلى بلاد فارس، وكان تلميذاً لدمسكيوس، وتلقى الفلسفة بأثينا والاسكندرية، وله شروح على أرسطو كالمقولات، السماع الطبيعي، السماء، والنفس.
انظر، Zeller, Op. Cit., P.310.
وأيضاً، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٣) Zeller, Op. Cit., P.310.

للفلاسفة وبرهنت باضطهادها لهم تحت قيادة البطريك أثاناسيوس Athanasius وبقتـل الجماهيـر المتعصبة لـلأفلوطينية المحـدثة هيـاثيا Hypatia عـام ٤١٥م وبذلك فقدت المدينة الكثير من عظمتها ولم تعد العاصمة الجديدة للامبراطورية مركزاً إشعاعياً للدراسات الفلسفية[1]. وهكذا انتهت الأفلاطونية الجـديدة بمـوت الفلسفة الإغريقية والثقافة بوجه عام وانطبع القرنان السـادس والسابـع الميلاديين بالسكون العميق.

---

(١) Brĕhier, Op. Cit., P.214.



الفصل الرابع
الصراع بين الدين والفلسفة في القرون الخمسة الميلادية



أولا ـ الصراع بين اليهودية والفلسفة الاغريقية:

عاش اليهود في عصر البطالة حياة مكرمة ولم يضطهدوا باسم الدين وترجمت التوراة زمن بطليموس فيلادلفوس إلى اليونانية ونشطت الحركة الفكرية بينهم وإستطاع فيلون أن يقدم نظرية فلسفية عن فكرة اللوغوس، وكانت هذه في الواقع فترة رخاء نعم بها اليهود في مصر إن قورنت بحالة اليهود في البلاد الأخرى أو في مصر أو في العصور السابقة، على عصر البطالمة، أما في العصر الهللينستي فقد إنتعش اليهود وخاصة في فلسطين وتأثروا بالحضارة الإغريقية وبخاصة في حكم انتيوخوس ابفانوس (١٧٥ ق. م/١٦٤ م) الذي أراد أن يدخل الآلهة اليونانية إلى فلسطين وأخذ يدعو للثقافة الإغريقية ويروج لها، ولما تأسست الإسكندرية أقام بها كثير منهم واستطاعوا أن ينعموا بمظاهر الحضارة اليونانية بل نسوا العبرية وإتخذوا اليونانية لغة لهم ومن هنا ظهرت الحاجة إلى ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية[1]. ولقد كان فيلون السكندري اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، وهو زعيم مدرسة فكرية أنشأها في الإسكندرية جمعت بين التوحيد اليهودي وفلسفة أفلاطون، وما

---

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ص ٢٨٦/٢٨٧.

وصلنا من كتاباته يلقى ضوءاً ساطعاً على روح ذلك العصر بما كان فيه من صراع بين اليهودية والوثنية، وبين المسيحية والفلسفة الأغريقية.

فيلون الإسكندري (٣٠ ق.م/٥٠م)

يعتبر فيلون الإسكندري أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر، ولد بالإسكندرية حوالي ٣٠ ق.م من أسره يهودية عريقة الحسب والنسب[١] وكان كبير المنزلة بين أبناء جنسه اليهودي كما كان على علم ودراية تامة باليهودية والفلسفة الأغريقية، وبرغم أننا لا نكاد نعرف شيئاً عن حياته، إلا أن ما كان يذكر عنه أنه أرسل على وفد إلى الأمبراطور كاليجولا Caligula يلتمس منه العدالة لبني جنسه من اليهود الذين كانوا يعاملون في ذلك الوقت معاملة قاسية[٢]. درس فيلون الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي كانت تموج بها الإسكندرية في عصره وكان يلقب بأفلاطون اليهود لأن فلسفته قامت على فلسفة أفلاطون والمذاهب الأفلاطونية بصفة عامة فضلاً عن تأثرها ببعض الأفكار الشرقية القديمة ومن ثم كان لفلسفته أثر كبير في الأفلاطونية الجديدة والأدب المسيحي[٣]. نشأ فيلون في جو ديني فكان شديد الوفاء لشعبه ولكنه أعجب بالفلسفة الأغريقية فجعل هدفه في الحياة هو محاولة التوفيق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون من جهة أخرى، ولكي يصل إلى غرضه هذا لجأ إلى المبدأ القائل أن جميع الحادثات والأخلاق والعقائد والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين أحدهما مجازي والآخر حرفي وانها ترمز إلى حقائق أخلاقية أو فلسفية، وكان في وسعه بهذه الطريقة أن يبرهن على صحة أي شيء يريد البرهنة على صحته، وكان يكتب باللغة العبرية بأسلوب لا بأس به ولكن أسلوبه في اليونانية بلغ من الجودة حداً جعل المعجبين به يقولون «إن أفلاطون كان يكتب كما

---

(١) Horatio, W., Dresser, A History of Ancient & Medieval Philosophy, P.179.

(٢) Harry A. Wolfson, Philo Judaeus, in the Encyclopaedia of Philosophy. Vol.6, New York, 1972, P.151.

(٣) إميل بربيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى، مطبعة الحلبي، ١٩٥٤، ص ١.

يكتب فيلون»[1]. وتمثل فلسفته أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية[2]، وتميزت بإستعمال التأويل الرمزي والمجازي للتوراة وقد عرف هذا التأويل في المسيحية والإسلام إذ ساد الإعتقاد بأن الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعاً العامة منهم والخاصة ولهذا فهي تلجأ إلى الرموز تقرب بها الحقائق لفهم الناس فيقنع العامة بظاهر النصوص، أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعاني[3]. ولقد دون فيلون بعض الكتب الفلسفية البحتة مثل كتاب «في دوام العالم» وآخر «في العناية»[4]. ويمكن إجمال مذهبه الفلسفي فيما يلي:

(١) التأويل الرمزي أو المجازي:

وجدت طريقة التأويل الرمزي أو المجازي في عصر فيلون وشاع استخدامها في العالم الأغريقي حيث طبقت على الأساطير اليونانية والقصائد الهومرية[5]، وكانت الرواقية هي التي استعملت هذه الطريقة منذ بدء قيامها وبخاصة في تفسيرها لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبي، واستعمل فيلون الإسكندري هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة ذلك أنه من أغراض المجاز الأساسية تحويل أشخاص قصص التوراة إلى نحو حسن أو سيء من أنحاء وجود النفس، وعلى ذلك نرى قصصاً لا يمكن تفسيرها إن أخذت حرفياً ولكنها تجد معناها الواضح حينما تدار فتجعل قصصاً داخلياً لحالات النفس، فقصة الخليقة أو التكوين من مبدئها حتى ظهور موسى تمثل لنا تقلب أو تبدل النفس الإنسانية وهي في أول الأمر غير مكترثة بالأخلاق ثم ملتفة ثانياً حول الرذيلة وأخيراً حينما لا تكون الرذيلة غير قابلة للشفاء راجعة تدريجياً إلى الفضيلة. وفي هذه القصة نجد أن كل مرحلة ممثلة بشخصية فآدم (وهو النفس التي لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس (حواء) وهذه بدورها تغويها اللذة والسرور (الحية) وبهذا تلد النفس العجب

---

(١) Graetz A., History of the Jews, Vol.II, Phila. 1891, PP.185/86.

(٢) F. Copleston, S.J., A History of Philos., Vol.I, Greece & Rome, New york, 1962, PP. 219/20.

(٣) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٨٨.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٥) T. Gomperz, Les Penseurs de la Grèce, III, P.8.

(قابيل) مع كل ما يتبع ذلك من سوء، ومن ثم نجد الخير (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عنها، ثم أخيراً تموت في الحياة الأخلاقية، ولكن حينما لا يكون الشر غير قابل للشفاء فإن بذور الخير التي في النفس يمكن أن تنمو بسبب الأمل والرجاء (أينوس) والندم (إدريس) لينتهي الأمر بالعدالة (نوح)، ثم بالتطهر التام رغم السقوط أو الإنتكاس المتكرر (الطوفان)[1]. ولقد استخدم فيلون طريقة التأويل الرمزي في وصفه لرحلة النفس وعودتها إلى مقام الألوهية حيث يشبهها بالكاهن الأعظم «الذي يخلع رداءه قبل أن يدخل إلى قدس الأقداس» ، وإذا نظرنا في عبارة فيلون بعين فاحصة سنجد أن دخول الكاهن الأعظم اليهودي إلى قدس الأقداس يرمز به إلى وصول النفس إلى العالم المعقول، كذلك فعندما يخلع الكاهن رداءه، فهذا يعني أن النفس قد جردت نفسها من صفاتها الأرضية، وعلى أية حال، فإن القصة كلها رمزية وهي ترمز إلى التجربة الصوفية[2]. ويلاحظ أن فيلون يستخدم التأويل في حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته فيقول بأن هناك طرقاً ثلاثاً هي[3]: أولاً: المجاهدة والزهد وهو طريق المريدين ويرمز لها بيعقوب، والثانية تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بإبراهيم، أما الثالثة فهي أعلى الطرق، طريق الأنبياء والكاملين فيتم بهبة الهية أو نعمة الهية وهو طريق إسحاق، هذه إذن أمثلة توضح استعمال فيلون السكندري لطريقة التأويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس وهي طريقة لجأ اليها فيلون وكما يذكر إميل برييه لكي يجعل الشريعة اليهودية شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو زمان دون زمان[4].

(٢) الوجود:

ان تصور فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة الإغريقية، فالله هو نقطة البداية في مذهب فيلون ويصفه بعدة صفات أهمها أن الله مفارق للعالم، خالق له معنى به، وهو العلة الأولى الأكثر سموا والمتجلى في كل

---

(١) إميل برييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ص ٦٩/٧٠.

(٢) E.R. Dodds, Pagan & Christian in an Age of Anxiety (New York 1970) p.95.

(٣) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ص ٢٨٨/٢٨٩.

(٤) إميل برييه، مرجع سابق، ص ٩٩.

الوجود والمدرك لكل الأشياء وهو اللامتناهي في مقابل المتناهي والذي يعرف بطريقة سلبية، كما أن الله وجود خالص وحر يحوي في ذاته كل الأشياء، أبدى، موجود بذاته بينما يحمل عليه الكون أو العالم وأنه الضوء الأبدي الخالد[1]. فالله عند فيلون كامل بذاته ومكتف بذاته، ثابت وغير قابل للتغيير ولا يحتاج إلى شيء آخر على الإطلاق ولهذا فإن كل الأشياء تنتمى إليه ولكنه لا ينتمي لأي شيء على الإطلاق[2]. ويتابع فيلون الإسكندري أفلاطون في تسميته الله بشمس الشمس والشمس المعقولة، وأيضاً في قوله أن الله صنع العالم بمحض خيريته ولكنه يجاوز جميع فلاسفة اليونان فيقول: «لو أراد الله أن يدين الناس بلا رحمة لقضى عليهم بالهلاك لأن أحداً منهم لا يستطيع بنفسه أن يجري شوطه كاملاً دون أن يسقط ولو عن غير قصد، لذا يجمع الله الرحمة إلى العدالة لكي يخلص الناس وهو لا يرحم بعد الإدانه ولكنه يدين بعد الرحمة، لأن الرحمة عنده سابقة على العدالة »[3]. والله من ناحية أخرى له كل خصائص الحكيم الرواقي وسماته، فالله هو الحكيم الوحيد أو المنفرد وهو أيضاً زعيم أكبر مدينة ألا وهي الكون، المدبر، الربان، القائد، الحاكم، القاضي للعالم كله[4]. ويرى فيلون أن إبراهيم وإسحق ويعقوب هي مصادرنا الثلاثة لمعرفة الله وهو العالم والطبيعة والزهد وبذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بالنظر في مصنوعاته ولكن هذه المعرفة ناقصة جداً ولذلك لا بد من متوسطات بين الإنسان والله ذلك لأن النفس لا تستطيع أن تصل إلى الله دفعة واحدة فيلزمها أن تتدرج في صعودها إليه بإعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والإتحاد به[5].

أما من ناحية الخلق فيذكر فيلون أن الله خلق العالم المعقول من العدم والنفوس الإنسانية قد ولدها الله كما يلد العقل أفكاره، أما العالم المحسوس فقد

---

(١) C.Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, P.26.

وأنظر.

Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol.I,P. 97.

(٢) J.Drummond و Philo Judaeus, London, 1888, Vol. II,P.48..

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٤٩/٢٥٠.

(٤) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١٠٨/١١٠.

(٥) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

وجد نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة قد أوجدتها من قبل الكائنات الوسيطة متأثراً في ذلك بأفلاطون، ففي نظر فيلون ثمة مخلوقين: مادة العالم وهي سابقة على وجوده وقد خلقت من العدم ثم العالم وقد خلق من المادة السابقة، والعالم في نظر فيلون مخلوق طبقاً للإرادة الإلهية(١).

ولقد أوضح فيلون أن خلق العالم عمل إرادي وليس عملاً إضطرارياً، فالله قد خلق العالم بطيبته وفضله وإنه يستطيع عمل الأضداد ولكنه أراد ما هو خير وان خير الموجودات فقط هي التي يمكن أن توجد عن الله مباشرة وعن الكائن الآخر الذي يعتبر وسيطاً له، أما الكائنات الأخرى فلا تكون عن الآله مباشرة ولكن عن كائنات متوسطة أدنى منه، فالفكرة التي أدخلها فيلون في فلسفته ليست هي فكرة الخلق أو الإيجاد عن عدم، ولكن فكرة الإيجاد على درجات مختلفة وعن طريق وسطاء بينه وبين العالم(٢)، ولقد دعا فلاسفة اليهود هؤلاء الوسطاء آلهة وأبطالاً ودعاهم موسى ملائكة أو رسلاً(٣) فكان أكثر توفيقاً إذ أنهم يبلغون أوامر الله إلى أبنائه ويحملون صلوات الأبناء إلى الله(٤).

أما عن تصور فيلون للنفس فكان يعتمد على محاورات أفلاطون، فلقد ميز بين نوعين من النفوس أحدهما: نفوس عاقلة وأخرى غير عاقلة، غير أنه يختلف مع أفلاطون في تصوره لخلود النفس، فالخلود عند فيلون يعد نعمة الهية حيث تكون النفس هبة وهبها الله للإنسان بالإرادة والقوة الإلهية، وعلى ذلك فالله قادر على أن يبيد هذه النفس إذا تدنست وهبطت إلى العالم الأرض(٥).

(٣) اللوغوس:

يرى فيلون أن الوسطاء طبقات: الوسيط الأول هو اللوغوس λoYos أو الكلمة ابن الله نموذج العالم ويليه الحكمة الإلهية Ηθεία 6οØία فرجل الله أو آدم الله ʻΟάνθρωπος فالملائكة، فنفس الله وأخيراً القوات δυνάμεις من ملائكة

---

(١) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.152.

(٢) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١١٨/١٢٠.

(٣) Harry A.Wolfson, Op.Cit., 152.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

(٥) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.153.

وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية[1]. وهذه القوى تعتبر بمثابة رابطة أو وساطة بين الله والعالم، وتحتل موقعاً متوسطاً بين الله الخالق والعالم المخلوق[2]. ولقد تطورت فكرة اللوغوس كثيراً عند اليونان واليهود وعند فيلون والمسيحية أيضاً، فهرقليطس قديماً قال باللوغوس على أساس أنه القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون ويعني به الروح الإلهي الظاهر أثره في الوجود الخارجي برمته من حياة وصيرورة وكون وإستحالة أي أنه مبدأ الحياة والإرادة الإلهية التي يخضع لها كل ما في الوجود، وتعني كلمة لوغوس في فلسفة انكساغوراس العقل الإلهي (النوس) Vous وهو بمثابة القوة المدبرة للكون أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم، كما أخذ اللوغوس عند الرواقيين معنى العقل الفعال أو الإيجابي المدبر للكون أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم. ولقد ميز الرواقيون بين العقل الكامن أو العقل بالقوة وبين العقل الظاهر أو العقل بالفعل ومن ثم أصبح لهذا التمييز أثره الكبير على كل من الفلسفتين اليهودية والمسيحية ثم فلاسفة الإسلام[3]. ولقد استخدمت كلمة لوغوس في الفلسفة اليهودية القديمة بمعنى كلمة الله التي من أهم آثارها الخلق Creation وعندما امتزجت اليهودية بالفلسفة الإغريقية أصبح معناها العقل الإلهي، وبذلك يصف فلاسفة اليهود كلمة الله بأنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحي والنبوة ومصدر الشرائع، ولقد أشار إليها اليهود تحت اسم (ممرا) Memra التي لزمت عنها وفقاً للعهد القديم أفكار الخلق والوحي والعناية، ولقد وصفها فيلون بأوصاف متعددة، فسماها البرزخ أو الواسطة بين الله والعالم، الموجود الذي خلق آدم على صورته، حقيقة الحقائق والشفيع والإمام الأعظم وكلها نجد لها مقابل في النظريات الإسلامية وبخاصة عند محي الدين بن عربي[4].

ولقد تأثر فيلون الإسكندري في تفسيره للوغوس بالمذاهب السابقة عليه

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

(٢) Drummond, Op.Cit., Vol.II, P.116.

(٣) أنظر: Encyclopaedia of Religion & Ethics, Art «Logos», Vol. 6, p.717.

(٤) أبو العلا عفيفي، «نظريات الإسلاميين في الكلمة» مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثاني، العدد الأول، ص ص ٣٤/٣٥.

فعن هرقليطس أخذ الفكرة القائلة بأن اللوغوس قانون الأضداد الذي يكسبها توازناً وإنسجاماً ووحدة وبذلك جعل اللوغوس بمثابة قاسم أي بواسطته يقسم الله الكائنات فيميز بعضها عن بعض ويحفظ في الوقت ذاته النسب الثابتة بينها[١]، كما تأثر فيلون بنظرية الصور الأفلاطونية ويتضح ذلك من قوله أنه لكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية فيجب ألا يكون قوة مادية بل قوة عاقلة ومعقولة ولهذا نجد فيلون في نهاية المطاف يحيل اللوغوس الرواقي إلى معقول أفلاطوني[٢]، كذلك تأثر فيلون بالمذهب الفيثاغوري المحدث القائل بأن العالم ينقسم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور ولكنه استبدل بهذا النور اللوغوس، فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين العالم أو الكون[٣]. ولقد ميز فيلون متأثراً في ذلك بالرواقية، بين نوعين من اللوغوس، أحدهما اللوغوس القائم في عالم العقل وهو بمثابة الفكر أو التصور ويقوم في العالم المعقول ويظهر في الرجل الحكيم ويصفه بالثبات والدوام، والآخر هو اللوغوس المتلفظ به وهو الذي يصدر عن العقل ويقوم في العالم المحسوس أو المادي[٤]. واللوغوس هو المبدأ الأول للعالم والمدبر له وهو العالم المعقول ونموذج الخليقة والعقل الإنساني، وهو وسيط μεбιTης بإعتباره جوهر أقل من الله مثله في ذلك مثل الملائكة أو إحدى القوى الإلهية ومن أسمائه أيضاً الإنسان الإلهي، آدم السماوي، شفيع البشرية وصورة الله، وعمل الله، وسفير الله[٥].

وتشبه نظرية فيلون عن اللوغوس نظرية نومينيوس الذي يمثل الأفلاطونية الجديدة في سوريا، في خلق العالم لأنه جعل العالم ليس من صنع الإله الأعظم وإنما من صنع الإبن. ويرى فيلون أن اللوغوس الإلهي هو الذي يربط أجزاء العالم المختلفة، فليس هو القوة الخالقة وحسب ولكنه القوة الحاكمة وصاحب السيادة، ففيلون إذن غامض في نظريته عن اللوغوس فتارة يعتبره كائناً

---

(١) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ص ٩٨/٩٩.

(٣) إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٤) John, M., Rist, The Road to Reality, (Cambridge 1967), P.100.

(٥) رشدي حنا عبد السيد، فلسفة اللوغوس، الطبعة الأولى، الجزء الأول، رابطة خريجي الكلية الأكليركية للأقباط الأرثوذكس، ١٩٨٤، ص ص ٤٦/٤٨.

قائماً بذاته متميزاً عن الله، وتارة أخرى يجعله مجرد قوة من قوى الله المتنوعة أو صفة من صفاته[1].

ونخلص من ذلك كله إلى أن الأوصاف التي أطلقها فيلون على اللوغوس كلها أقرب إلى المجاز الخيالي أو الشعري أكثر منها حقيقة عقائدية متسقة في ذلك مع ما جاء في اللاهوت اليهودي[2]. كما أنه لم يصل إلى حل حاسم يفيدنا في معرفة إن كان اللوغوس الإلهي هو كائن قائم بذاته متميز عن الله أو هو العقل الإلهي أو قوة من قوى الله أو صفة من صفاته، ولكن يبدو لنا أن اللوغوس عنده هو اللوغوس عند الرواقيين أصحاب الرواق القديم وكل ما هنالك من فارق أن اللوغوس عند فيلون غير جسمي[3].

ولقد أصبح اللوغوس في المسيحية هو ابن الله وصورته أو الروح المتغلغلة في الكون أو العالم والواسطة في خلق العالم وتشخصت الكلمة في صورة المسيح، فبالإبن وعن الإبن وفي الإبن ظهر كل شيء، إنه أول الموجودات ويكاد يتفق مفهوم اللوغوس في «إنجيل يوحنا»(*) مع ما ذكره عنها فيلون إذا استثنينا أن يوحنا يعني بالكلمة الأقنوم الثاني أو المسيح. بينما يطلقها فيلون ولا يحصر مدلولها في شخص بعينه ولا يتصورها متجسدة في إنسان من لحم ودم، غير أن تصور فيلون للوغوس كان شائعاً ومعروفاً لدى كتاب الأناجيل[4].

وأستخدم أفلوطين من بعد كلمة لوغوس ليعبر بها عن العقل في علاقته بالواحد، فالعقل كلمة ولوغوس للواحد أي مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود[5].

---

(١) E.Goodenough, Introduction to Philo Judaeus, (Oxford 1962), PP.82/96.

(٢) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. 6,P.718.

(٣) رشدي حنا عبد السيد، مرجع سابق، ص ٥١.

(*) إن أهم الكلمات الافتتاحية لانجيل يوحنا في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس. والكلمة صار جسداً وحل بيننا.

(٤) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol.6, P.718.

(٥) راجع Enn., V,I,7 & V,4,2, ? V,8,12. A.H.Armstrong,
وأنظر: Poltinus, London, 1953, P.35.

(٤) الوسطاء:

ان اللوغوس وسيط بين الإله والإنسان كما سبقت الإشارة، إلا أن فيلون يضع بجانبه سلسلة أخرى من الكائنات لها وطائف مشابهة ويرتبها على النحو التالي:

أ ـ الحكمة الإلهية:

يرى فيلون أن اللوغوس والحكمة الإلهية مفاهيم متبادلة، والحكمة مثل اللوغوس تقسم الأشياء إلى أضداد متعارضة، إنها تقوم بدور القاسم، وكما أن هناك لوغوس سماوي وآخر أرضي، فتوجد حكمة سماوية وأخرى أرضية تعد تقليداً لها، وفي توالد الفضائل نجد الحكمة، والحكمة زوجة الإله ومنها بواسطة إتصال الإله بها ولد العالم، والديموج الذي صنع هذا العالم هو أيضاً أب الخليقة، الأم هي علم الخالق، الله وقد اتحد بها (بالحكمة) بذر الصيرورة ولكن لا على مثال الإنسان، إنها وقد تلقت البذور الإلهية، ولدت في آلام كاملة ابنها المحسوس، الوحيد العزيز، هذا العالم، والحكمة الأم تسمى أيضاً فضيلة الإله، إنها مع هذا أم الأشياء جميعاً ولكن الأشياء الطاهرة بصفة خاصة[1]، ولعل هذا التضارب في كلام فيلون عن الحكمة الإلهية سببه محاولة التوفيق بين الفلسفية اليونانية والدين اليهودي، وبين الميثولوجية اليونانية واللاهوت اليهودي[2].

ب ـ إنسان الله (آدم):

من أهم الكائنات الوسيطة التي تحدث عنها فيلون هو إنسان الله أو الإنسان الإلهي، ولقد ميز فيلون بين الإنسان صورة الله أو الإنسان الإلهي المطابق للوغوس، والإنسان المخلوق من الطين، الأول هو بمثابة عقل إنساني يقود النفس أو بمثابة إله داخلي في الإنسان يتأمل المعقولات وهو فكرة أو نوع أو طابع أو خاتم معقول غير جسمي وغير فاسد بطبيعته، أما الإنسان المخلوق من

---

(١) إميل بربيه، مرجع سابق، ص ١٦٤.
(٢) رشدي حنا عبد السيد، مرجع سابق، ص ٥١.

الطين فهو حساس يشارك في الصفة مركب من جسم وروح، ذكر أو أنثى[1].
وبهذا التأويل خرج فيلون على النظرية اليهودية كما وردت في قصة خلق الإنسان الأول (آدم) في سفر التكوين التي تقول بشخص واحد في كلا القصتين (تكوين ١ : ٢٦، ٢٧)، (تكوين ٢ : ٧)، ثم نجده، يزداد تجريداً في وصفه لهذا الإنسان الإلهي بأنه المثال المعقول Τόειδος ولكنه يعود فيصف الإنسان الإلهي بأنه هو نفسه اللوغوس الأزلي وأنه ليس صورة اللوغوس ولكن صورة الله εἰκών Τοῦ Øέοῦ بإعتباره الكائن المتوسط بين الله والعالم[2].

جـ ـ الملائكة :

كان من أهم الوسائط التي أشار إليها فيلون هي فكرة الملائكة والتي ربما يكون قد أخذها عن الدين اليهودي، وتختلف وجهات النظر حول طبيعة الوسائط فمنهم من يعتبرها أرواحاً وهذه الأرواح يسميها الفلاسفة δαίμονες[3] ويسميها الكتاب المقدس بالملائكة وهو الإسم الأخص بها ووظيفتها انها تنفذ أوامر الله، ذلك لأن الله الذي يجاوز كل شيء علماً وقدرة ليس بحاجة لها كي تعلمه بما لا يعرف، ولكن لأن التعساء المساكين كما يذكر فيلون، بحاجة إلى لوغوسات وسطاء[4]. فالملك إذن هو صوت أو آية من الله وقائد مرشد، يتنبأ بالمستقبل وله دوره الذي يقوم به خاصة في علم معرفة المستقبل بواسطة الرؤى، وأن من رسالته البحث عن الروح الضالة المتحيرة ليعرفها من يجب أن تعبده.

د ـ الروح الإلهي :

ذهب الرواقيون إلى أن الروح πνεῦμα هي المبدأ الفاعل الذي بتوتره يربط مجموع أجزاء الشيء أو الموضوع الواحد ويجعل بينها وحدة، وهذا المبدأ تارة يكون الهواء، وتارة يكون شيئاً آخر من هواء ونار، ويقبل فيلون التصور الأول فالهواء في رأيه مبدأ حياة كل كائن، ويبدو أن نظرية الروح هذه كانت مرتبطة

---

(١) إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٦٩.
(٢) رشدي حنا عبد السيد، مرجع سابق، ص ٥٣.
(٣) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.152.
(٤) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١٧٦/١٧٧.

لدى الرواقيين بنظرية الأفكار أو المعارف المشتركة، فكما أن توتر الروح خلال أعضاء الحس وآلاته ينتج المعرفة المحسوسة، كذلك المعارف العقلية ترجع إلى عمل من أعمال الروح أو إلى توترها، غير أن هذه النظريات قد عانت لدى فيلون ضروباً هامة من التغيير، فأولاً نراه يعطى معنى جديداً للتمييز الرواقي بين روح ورح عقلية؛ الأولى المشتركة بيننا وبين الحيوانات مادتها الدم، والثانية مادتها النفثة، والنفثة نفسها ليست من الهواء المتحرك ولكنها الخاتم والطابع من القوة الإلهية التي يسميها موسى باسمها الخاص: صورة، وثمة تغيير آخر أكثر أهمية وهو التحول من نظرية الأفكار أو المعارف المشتركة إلى نظرية الإلهام، ويذكر فيلون أنه يجب أن نعد أنفسنا لهذا الإلهام وذلك بهجر متاع الحياة والتجرد التام من كل ما هو متغير لنذهب إلى الله مع التفكير البحث الخالص، ومن ثم يتضح لنا أن شروط الإلهام التي يحددها فيلون هي شروط أخلاقية من الدرجة الأولى[1].

هـ ـ القوى الإلهية:

تصور فيلون وسائط أخرى بين الله والعالم إلى جانب اللوغوس والحكمة الإلهية والملائكة والروح الإلهي، وهذه الوسائط هي القوى الإلهية، وهذه القوى تكوّن طائفة جديدة من الكائنات المعقولة الوسيطة بين الإله والعالم المحسوس، وأهم هذه القوى إثنتان: قوة الخير وهي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد، وقوة القدرة وهي التي بها يهيمن الله على العالم ويحكمه، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالحاكم المسيطر على العالم، وبالإضافة إلى هاتين القوتين تكون القدرة الثالثة، قوة اللوغوس[2].

ولكن ما طبيعة هذه القوى وما مدلولها؟ اختلف الشراح والمفسرون حول طبيعة هذه القوى ومدلولها وربما كان مرجع هذا الإختلاف إلى أن كلا منهم قد تناول نقطة واحدة من تفكير فيلون وجعلها بديهية مع إهماله بقية الجوانب الأخرى، فالبعض[3] رأى أن فيلون قد أدخل في مذهبه فكرة هذه القوى ليوفق

---

(١) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١٨٦/١٨٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(٣) هذا الرأي يمثله Heinze في كتابه المعروف باسم:

Die Lehre Von Logos in der Griech, Philosophie (Oldenburg 1872) P.245.

نقلاً عن: إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٨٨.

بين الحلول الرواقي والتنزه الواجب للإله، بينما رأى البعض الآخر[1] أن نظرية القوى لا ترجع إلى ضرورة تفسير صلة الإله بالعالم ولكن إلى مفهوم الإله نفسه، إن هذه القوى هي الصفات التي تحدد كل واحدة منها ذاته ولكن دون أن تستغرقها مطلقاً، إنها تتميز عن الإله لا ذاتياً ولكن بفضل نقص عقلنا الذي لا يستطيع لضعفه الشديد أن يدرك الكاهن الإلهي إلا من بعض نواحيه. ولقد رأى إميل بربيه أن هذين الرأيين غيرا صحيحين، فإهتمام فيلون كان قبل كل شيء اخلاقياً ويختص بسعادة الروح نحو معرفة الإله، وهذا الصعود على درجات كثيرة، فالذين لا يملكون القدرة على معرفة الإله يقفون عند حد معرفة لوغوسه، أما النفوس التي لا تستطيع إدراك الكلمة الإلهية فهذه النفوس تقف عند معرفة القوى، القوى الأدني مرتبة من اللوغوس[2].

وخلاصة القول إن هذه الوسائط كلها تتوسط بين النفس الإنسانية والله، وإلى جانب الله اللامتناهي يوجد العالم المتناهي عالم المادة ومصدر الشر الذي تحاول النفس الخلاص منه إما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة الإلهية لكي تصل إلى الله وتتحد به، وهذه هي الغاية من الإيمان في العقيدة اليهودية[3].

(٥) الحياة الصوفية وأهم مراتبها:

ذهب فيلون إلى أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والإتحاد به وإن الغاية من الفلسفة هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص بالمعنى الديني أي تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللاتناهي وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد فكرة الخلاص من الخطيئة. وإذا كانت تلك غاية الفلسفة فما هو الطريق المؤدي إلى الخلاص؟ أو بعبارة أخرى كيف يتم الخلاص؟ قرر فيلون أن هناك طريقين يمكن أن يؤديا إلى الخلاص وهما: مرحلتا الشك والتصوف، والطريق

---

(١) Drummond, Op.Cit., Vol.II, PP.88/89.

(٢) إميل بربيه، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٣) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٩١.

الأول يؤدي إلى الطريق الثاني، فإدراك المرء لذاته يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفكير فلسفي، وحينما يبحث الإنسان في ذاته يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط، فالحواس خادعة وهمية والمعرفة اليقينية لا سبيل إليها، وبإختصار فالمعرفة غير ممكنة، وحينما ندرك أن هذا العالم وهم وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به فإن ذلك سيدفعنا إلى البحث عن وسيلة للخلاص - وتحصيل الخلاص إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله، ذلك أنه من أجل أن يتخلص الإنسان من الحال التي هو عليها أن يفنى بنفسه في الله، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حصن الألوهية، وان هذا الفناء، لا يتم إلا عن طريق التصوف[1].

ولقد رأى فيلون أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بإداركه مباشراً لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ودون حاجة إلى وسائط ومن ثم لا يعطى فيلون أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة وهذا الإدراك المباشر لله يتم عن طريق التجربة الصوفية، ذلك أنه في حالة الوجد الصوفي يمكن للإنسان أن يعاين الله، ولقد صور فيلون تجربته الروحية قائلاً: «ماذا حدث لنفسي آلاف المرات، فغالباً عندما اتجهت إلى كتابة مذاهب الفلسفة ومع أنني أعرف جيداً ما يجب أن أقول، إلا أنه قد أكتشفت أن عقلي مجدب وأنكرت تلك المهمة بل وكثيراً ما عدلت عنها في يأس وقنوط، وفي أوقات أخرى ومع أنني كنت خالياً إلا أنه فجأة كنت ممتلئاً بأفكار وكأنها وابل من المطر أو البرد كانت تنزل عليّ من فوق تشبه كتل رقيقة من الثلج المتساقط أو البذور وعندما أصبحت في تلك الحالة أي «في ذروة التملك الإلهي المقدس» صرت لا أعرف المكان ولا الرفاق ولا نفسي، ولم أعرف أيضاً ماذا قلت وماذا كتبت»[2].

ولعلنا نعثر في تساعيات أفلوطين على وصف دقيق لتجربة النشوة والوحدة الصوفية في إتصال النفس بالواحد الأسمى، يقول أفلوطين «لقد حدث مرات عديدة أن إرتفعت عن جسدي إلى ذاتي وأصبحت بعيداً عن كافة الأشياء الخارجية

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢) Drummond, Op.Cit., Vol. I,PP.14/15.

وأنظر، Bigg, Op.Cit., P.16.

الأخرى وارتكزت في ذاتي ورأيت جمالاً رائعاً، وبعد ذلك وأكثر من أي وقت آخر تأكدت من الصلة مع أسمى نظام فعشت أنبل حياة وحزت على المطابقة مع القدس أي «صرت أنا والله كلا لا يتجزأ»[1].

ولقد حدد فيلون الطرق المختلفة التي على أساسها تتحقق رؤية الله وأهمها التمرينات الزهدية التي تقتل شهوات الجسد ومطالبه الدنيئة والشعور بالإنجذاب الصوفي والإبتعاد عن الحواس والهروب من الأنا بالإضافة إلى التأمل ولزوم الصمت أي عدم الكلام[2]. ولقد ذهب فيلون إلى أن هناك ثلاث درجات في الطريق الصوفي إلى الله، الأولى تكون عن طريق المجاهدة والثاني تكون عن طريق العلم أما الثالثة والأخيرة فتكون عن طريق اللطف الواهب للقداسة، والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين فهي أدنى من التعليم أو العلم لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدي إليه وهي في مرتبة أدنى من اللطف الواهب للقداسة لأن هذا النوع الأخر يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله دون أدنى حاجة إلى المجاهدة كما أنه مرتبة علياً من المعرفة ولهذا رأى فيلون أن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين السالكين أما الدرجة الثالثة فمن شأن الخلص أو الكمل[3]، وإنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة لا بد أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية، وفيها أي في هذه الدرجة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة وفيها ينقطع الفعل والكلام، كما أن هذه الدرجة هي ما يسعى إلى تحقيقها الفيلسوف أو الحكيم لدى فيلون. نخلص من ذلك إلى أن فيلون قد تمسك بالمعرفة التنبؤية الإلهامية ورأى أنها خاصة بهؤلاء الذين استحقوا العناية الإلهية مثل موسى وهذه المعرفة تأتي عن طريق الرؤيا أو الإلهام[4]، كما أن نزعته الصوفية قد اصطبغت بصبغة يهودية تبدو واضحة في بعض آرائه وأهمها قوله بالتوحيد (الإيمان بإله واحد) وإحتقاره الشديد لصور وأشكال العبادات بالإضافة

---

(١) Enn., IV, 8.I.

(٢) Drummont, Op.Cit., Vol.II, P.17.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٠٥/١٠٦.

(٤) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.153.

إلى إدعائه بأن اليهود لديهم دراية تامة بالمعرفة الدينية العالية في الوحي الموسوي[1]. ويلاحظ أن هذه الآراء التي قال بها فيلون يمكن أن نجد لها صدى في الفكر الهندوسي[2]، فضلاً عن أن نساك مصر ومتصوفيهم الذين أشار إليهم فيلون كانوا مزيجاً من يهود الإسكندرية، والمعتقدات الهندوسية القديمة وهنا نلمس مدى تأثر فيلون بالفكر الشرقي القديم[3].

(٦) نزعته الأخلاقية:

أما أخلاق فيلون فقد تركزت في تعريفه للفضيلة وإشارته إلى أهم أنواعها متابعاً أرسطو فضلاً عن تأثره بالأخلاق الرواقية، وتعاليم الكتاب المقدس، فمن ناحية نجده، يتابع أرسطو في تعريفه للفضيلة بأنها ملكة إختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط كلاهما رذيلة[4]، أما عن تأثره بالرواقيةفيبـدو في إعجابه بفكرة الأخاء العالمي حيث نجد عنده نص الوصية التي تقضى «بأن يكون المرء نافعاً لأعدائه متى وجد إلى ذلك سبيلاً، لا فقط الا ينالهم منه أذى»، كما أفاض في شرح الفضائل الإجتماعية الخاصة بالحكيم، ذلك أنه لما كانت الفضيلة خيراً مشتركاً، فالحكيم الذي يملكها يحاول دائماً نشرها لدى ذوي الطبائع الطيبة وهو يبدى عطفه نحو الجميع، لكنه لا يصلى إلا من أجلال الأشخاص الجديرين بذلك حقاً[5]. ويبدو تأثره بالرواقية أيضاً في إنعطاف آرائه الأخلاقية إلى الزهد والتنسك وإحتقار كل ما لا يتعلق بالإرادة كالعواطف والهوى، ولم تسلم هذه الأخلاق الفيلونية من التأثر باليهودية والروح الأفلاطونية إذ أنه كان يرى أن الحكمة ليست إلا هبة من الإله يمنحها من يشاء، كما أن مثله الأعلى لم يكن إنسانياً وأن هدف النفس التخلص من الجسم والحياة الأرضية والصعود إلى الإله في تأمل مفعم بالسرور والحب، ويعتبر هذا التنسك والحماس في الإتصال بالإله تجديداً من جانب فيلون لم يسبق إليه على هذه الصورة، وهو الذي جعله جديراً بأن يعتبر

---

(١) Drummond, Op.Cit., Vol.II,P.18.

(٢) S. Radhakrishnan, Op.Cit., P.197.

(٣) Dean Mansel, The Gnostic Heresies of the first & Second Centuries, 1875, P.32.

(٤) Harry A., Wolfson, Op.Cit., P.154.

(٥) إميل بريبه، مرجع سابق، ص ص ٣٢١/٣٢٣.

طليعة للإفلاطونية الجديدة[1].

وفضلاً عن ذلك فقد أشار فيلون إلى بعض أنواع الفضائل والتي لم يرد ذكرها في ثبت الفضائل اليونانية وهي فضائل الإيمان، والإنسانية والمسكنة أو الضعف وبذلك شملت الفضائل عند فيلون الإنسانية جمعاء، ومن ثم نجده يتابع الكتاب المقدس فقد دون الإعتماد على الفلسفة الإغريقية[2].

(٧) تعقيب:

إذا نظرنا إلى مذهب فيلون الإسكندري نظرة إجمالية فيمكننا أن نصل إلى عدد من النقاط نعرضها فيما يلي:

أولاً: يبدأ المذهب الفيلوني من الدين، فالفلسفة والمعرفة لا تقصد هنا لذاتها وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة، فالأصل هو الديانة اليهودية وليس الفلسفة الإغريقية، والفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها، ولعل هذه الفكرة قد عبرت عنها فلسفة القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية في العبارة القائلة «أومن لكي تعقل» Credo ut Intelligam، ومن ناحية أخرى إن المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوي على نفسه وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة، وهذه الصورة للمثل الأعلى تختلف إلى حد كبير عن الصورة التي رسمها فلاسفة اليونان قبل أرسطو[3].

ثانياً: يتضح من مذهب فيلون التأثر بالعناصر الشرقية القديمة أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة وبخاصة أن فيلون إهتم بوجه خاص بتفسير العقائد التي جاءت بها الديانة اليهودية ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية.

ثالثاً: لا يمكن استثناء المذهب الفيلوني من التأثر بالآراء الإغريقية فقد كان منهجه في شرحه على التوراة أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية، غير أن ما يؤخذ على فيلون هو تصويره

---

(١) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، ص ص ٢٧٩/٢٨٠.

(٢) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.154.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٠٦/١٠٧.

للألوهية من حيث أنه يجمع في مذهبه بين تصورين للإله: إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة ولا سيما مع الإنسان يحبه ويرعاه ونجد له صورة عند الرواقيين، وإله آخر متعال لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة في حالة الجذب أو الخروج ويلاحظ أن هذه الفكرة عن الله هي التي سادت في فلسفات الفيثاغوريين المحدثين والأفلاطونيين الجدد، أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان فهي التي بشرت بها المسيحية في وسط العالم الهلليستي عند ظهور المسيح[1].

ثانيا: الصراع بين المسيحية والفلسفة الاغريقية:

شهدت القرون الخمسة الميلادية ألوان مختلفة من الصراعات بين مختلف العقائد والمذاهب، تحدثنا من قبل عن مظهر من مظاهر ذلك الصراع بين اليهودية والفلسفة الأغريقية، والآن سنعرض لوجه آخر من أوجه الصراع العقائدي والفكري بين المسيحية والوثنية، ثم نتحدث بعد ذلك عن موقف المحامين أو المدافعين عن الدين المسيحي كالقديس جوستين وتاتيان واثناغوراس وايرنيوس وتورتليان بالإضافة إلى موقف بعض رجال المدرسة الجدلية اللاهوتية بالإسكندرية، مثل كلمنت الإسكندري، وأوريجين الإسكندري.

١ - نشأة المسيحية وإنتشار البدع الضالة:

ظهرت المسيحية في أواخر العصر القديم وأخذ المبشرون بها ينشرون رسالتها في إقطار الأرض المعروفة وقتذاك ومن بينها روما عاصة الإمبراطورية الرومانية ومصر إحدى ولايات تلك الإمبراطورية، وقد بدأ التبشير بالديانة المسيحية كحركة سرية وكان على رأس المبشرين بها في روما خلال القرن الأول للميلاد القديس بطرس أحد تلامذة المسيح ومعاونه الفيلسوف الروماني القديس بولس، بينما قام بالتبشير بها في مصر القديس مرقص[2]. ولقد ازاحت المسيحية كل الأعباء عن كاهل الإنسان وأعطت له مطلق الحرية وأوضحت للإنسان طريق

---

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٢٤.

(٢) Neil, S., A History Of christian Missions, (Aylesbury, 1955). P.26.ff.

الخلاص والتطهر من الذنوب، ولعل هذا التسامح الذي أظهرته المسيحية كان مجلبة للسخرية من جانب الوثنية، غير أن الناس في عصر القلق كانوا يجدون في القداس الإلهي راحة عقلية ونفسية، كما أن المسيحية كان بابها مفتوحاً على مصراعيه أمام معتنقيها ذلك أنها لم تعمل على التفرقة العنصرية فقد عاملت الناس على حد سواء أكانوا عمالاً أم عبيداً أم مجرمين تائبين، وأهم من هذا كله كان إعتناق المسيحية شيئاً سهلاً لا يتطلب تعليماً[1].

أما عن إنتشار المسيحية فله أسباب عديدة، أولاً إنها خففت آلام الحرمان الذي كان يعاني منه الناس وبخاصة الحرمان من الميراث ومتاع الدنيا وذلك بوعدهم بالميراث الأخـروي في الجنة، ولقد هاجم أعداء المسيحية هذه الديانة على أنها دين الخوف، ولكن المسيحية كانت دينا للخوف والرجاء على حد سواء، خوف من المعصية، وأمل أو رجاء في المغفرة، وكان من أهم أسباب إنتشار المسيحية ثانياً هو أنها قدمت يد العون للأرامل واليتامى والمحتاجين العاجزين والعاطلين، كما قدمت المنح والرعاية بكافة أشكالها، ولقد أثبتت الدراسات الإجتماعية الحديثة شيوع فكرة حب الإنتماء عند المجتمعات ذلك أن الإنتماء إلى مجتمع مسيحي ربما يكون الطريق الوحيد لإكتساب إحترام الذات فضلاً عن إعطاء الحياة مذاقاً ذات معنى[2]. هكذا حققت المسيحية بإنتشارها في المدن الكبيرة مثل روما وإنطاكيا والإسكندرية شعوراً بالإنتماء إلى مجتمع موحد قائم على الحب والتعاون[3].

ولقد قدر للمسيحية الإغريقية أن يسيطر عليها سيل من البدع الدينية تحت تأثير عادات العقل الإغريقي الميتافيزيقية المولعة بالجدل والنقاش، وكان من أهم هذه البدع التي انتشرت في أنحاء العالم هي أن المسيح ابن الله وأنه سيعود لإقامة مملكته على الأرض وأن كل من يؤمن به سينال النعيم المقيم في الدار الآخرة، غير أن المسيحيين قد اختلفوا فيما بينهم حول موعد عودة المسيح، فلما مات نيرون ودمر هدريان أورشليم رحب كثيرون من المسيحيين بهذه الكوارث وعدوها

(١) A. Monigliano (ed.), The Conflict Between Paganism & Christianity in the Fourth Century, (1963), PP.9/11.

(٢) E.R.Dodds, Pagan & Christian in Age of Anxiety, PP.135/36.

(٣) Ibid., P.137.

بشائر بعودة المسيح، وعندما هددت الفوضى الأمبراطورية في أواخر القرن الثاني ظن تورتليان Tertullian وغيره، ان نهاية العالم قد دنت أو قربت[1]، وسار أحد الأساقفة السوريين على رأس قطيعة إلى الصحراء ليلتقى بالمسيح في منتصف الطريق وافسد أسقف آخر نظام اتباعه بأن أعلن أن المسيح سيعود في خلال عام واحد، وعندما أخفقت العلامات الدالة على عودة المسيح رأى بعض عقلاء المسيحية أن يخففوا من وقع هذه الخيبة بتفسير موعد عودته تفسيراً جديداً، فقد قيل في أحد الرسائل المنسوبة إلى (برنابا) أنه سيعود في خلال ألف عام، غير أن الإعتقاد بعودة المسيح بعد ألف عام لا يلقى تشجيعاً من الكنيسة وانتهى الأمر بأن صارت تقاومه وتحكم على القائلين به بالزيغ والضلال[2].

ومن أهم الشيع الضالة الصغرى[3] التي إنتشرت إبان ظهور المسيحية، كانت شيعة الزهاد التي قالت أن الزواج من الخطايا والشيعة القائلة بأن جسم المسيح لم يكن لحماً ودماً بل كان شبحاً أو خيالاً وهؤلاء يسمون بشيعة المتخيلة ومنها الثيودوتية التي لم تكن ترى في المسيح أكثر من إنسان، والمتبنية وإتباع بولس السموساتي وكانت هاتان الطائفتان تعتقدان أن المسيح كان رجلاً عادياً ولكنه وصل إلى درجة الألوهية بكماله الخلقى، ومنها الظاهرية والسابلية (إتباع سابليوس) القائلة بأن الأب والإبن والروح القدس ليس أقانيم منفصلة بل هي صور مختلفة يظهر فيها الله للإنسان، ومنهما المنكرون وجود شخصية مستقلة للمسيح، والقائلون أن الوهيته ليس إلا قوة وهبت له، وهؤلاء كلهم يعتقدون أن الأب والإبن شخص واحد واليعاقبة الذين يعتقدون أن للمسيح طبيعة واحدة وتغلبت الكنيسة على هذه الشيع كلها بما كان لها من نظام خير من نظمها جميعاً وبتمسكها الشديد بمبادئها وبفهمها طبائع الناس وحاجاتهم أكثر منها.

٢ ـ الغنوصية: Γνῶσις

ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوصية فتزيت بزيها ونافستها

---

(١) Tertullian, Apol., P.32.

وأيضاً، Glover, Conflict of Religions, P.341.

(٢) Lake, K., A Postolic Fathers, I. P.395.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران، ص ص =

منافسة قوية من سوريا إلى روما فكانت خطراً كبيراً عليها طوال القرون الأربعة الأولى[1]. وقبل أن نعرض للغنوصية المسيحية بإعتبارها عقيدة منافسة للمسيحية، سنحدد أولاً معنى الغنوصية وأهم آرائها وما إتخذته من صور وأشكال مختلفة.

الغنوصية كلمة يونانية الأصل معناها العرفان أو المعرفة، إلا إنها قد تطورت وإتخذت معنى إصطلاحياً وأصبحت تعبر عن تذوق المعارف تذوقاً مباشراً أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العليا[2]، وقد ظهرت أول الأمر في السامرة ثم في الإسكندرية وإزدهرت في القرن الثاني وانتشرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط وبخاصة في مصر وامتدها أثرها إلى اليهودية والإسلام.

ولقد ذهب البعض إلى أن الغنوصية مذهب قام على أساس التوفيق بين الأراء الدينية المتعارضة أو بعبارة أخرى هي حركة توفيقية لمختلف العقائد التي سادت وإنتشرت في مقاطعات وأقاليم الأمبراطورية الرومانية قبل وأثناء ظهور الديانة المسيحية[3]، كما ذكر آباء الكنيسة أن المذاهب الغنوصية قد نشأت من الديانات السرية لا سيما فيثاغورس وأفلاطون، وهي عبارة عن محاولة تقريباً لرفض العهد القديم وصبغ الأناجيل بالصبغة اليونانية وجعلها هلينية، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن الغنوصية لم تكن هلينية تماماً، لكنها كانت شرقية الأصل، غير أن شرقيتها كانت في ثوب هليني[4].

ولقد رأى البعض أن الغنوصية تشغل مكاناً وسطاً بين الدين والفلسفة، وبين الشرق والغرب وأن كلمة غنوصية كلمة حديثة ذلك أن الغنوص لم يكن يوجد قبل النصف الأخير من القرن الثاني الميلادي، على أن الغنوص بمعنى المعرفة الخفية بالأشياء العلوية كان لها شأن في المناظرات التي وقعت في القرن

= ٢٩٢/٢٩٣.

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

(٢) E.F. Scott, «Gnosticism», in the Encyclopaedia of religion & Ethics by James Hastings, Vol. VI, 2 nd. Edit., New York, 1937, PP.231/32.

(٣) S.Radhakrishnan, Eastern Religions & Western Thought, 2 nd. Edit., (London 1940), P.198.

(٤) Kenndy, «Buddhist Gnosticism», J.R.A.S., (1902), P.383.

الأول الميلادي[1]، وليست الغنوصية اسم فرقة من الفرق فقد استعمل كلمنت الإسكندري كلمة غنوص للدلالة على المسيح المستنير[2]، أما تعبير هارناك بأن الغنوصية هي المسيحية مصطبغة بصبغة هلينية[3] فتعبير لم يجانبه الصواب، فقد كانت الهلينية في ذلك العهد تعني الثقافة الأوربية، فلما احتكت هذه الثقافة ـ كما تجلت مثلاً في أفلوطين، بالغنوصية نبذتها ساخطة كارهة، فالغنوصية كانت بعيدة تماماً عن الهلينية وعندما انتشرت وراج سوقها في القرن الثاني الميلادي كانت ذات طابع شرقي بحت وإن كانت تنتمي إلى الشرق المتأغرق من الظاهر فحسب، وقد انتقدهم أفلوطين لكنه كان أكثر إعتدالاً في نقده لهم، فهو قد كره الغنوصيين الذين التقى بهم في روما لإحتقارهم هذا العالم الجميل، فضلاً عن ازدرائهم أئمة المفكرين الأغريق الذين كانوا موضع تقديره وإحترامه ازدراء قبيحاً[4].

ولقد اتخذت الغنوضية صوراً وأشكالاً مختلفة منها الغنوصية اليهودية والمسيحية والإسلام، غير أن هناك ثمة غنوصية قبل قيام المسيحية تمثلت في الكتابات الهرميسية في صورتها الأولى التي وجدت في الدوائر المصرية المتأغرقة حيث سادت ديانات وعبادات التوفيق وقتذاك[5]، وتنسب المؤلفات الهرميسية إلى هرمس طوط اله الحكمة والفنون في مصر في القرن الرابع، وقيل إنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية، فمحتواها الفكرى إذن مستمد من أصول يونانية وبالتالي فإن مؤلفي هذه الكتب ـ كما إنتهى المؤرخون ـ إما مصريون عرفوا اللغة اليونانية واتصلوا بثقافاتهم إتصالاً وثيقاً، وإما يونان تمصروا أو تعلموا صياغة آرائهم في قالب مصري شرقي وهذا هو أرجح الأقوال[6]. وفي لغة هذه المؤلفات الهرميسية تشابه واضح بينها وبين لغة التساعيات التي تلجأ دائماً إلى البدء بقول لأرسطو أو لأفلاطون ثم تأخذ في

---

(١) W.R. Inge, Op.Cit., P.62.

(٢) I bid., P.62.

(٣) A. Harnack, The History of Dogma, E.T., (1894), Vol.I, PP.226/27.

(٤) Inge, Op.Cit., p.64.

(٥) S.Radhakrishnan, Op.Cit., P.201.

(٦) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ص ٩٧/٩٨.

التعليق عليه وكانت تقول بمعرفة صوفية ورؤى روحية أشبه بما انتهى إليه أفلوطين، وتتفق مع التيار الأفلاطوني في فكرة سقوط الإنسان وخطيئته فتقترب مما ورد في محاورات الجمهورية وفيدون وفيدروس[1].

ونذكر فقرة وردت عن الهرامسة تعبر عن المعرفة الصوفية وهي حديث العقل الإلهي vous إلى هرمس: «إذا لم تجعل نفسك مساويا لله، فإنك لن تستطيع أن تدرك الله، وذلك لأن الشبيه يدرك الشبيه، إعمل على أن تصبح أكبر فأكبر حتى يصير مقدارك لا متناهياً، تحرر من جميع القيود والحدود الزمانية والمكانية، إعتبر أنه لا شيء ممتنع عليك، اعتبر نفسك خالداً قادراً على إستيعاب كل الأشياء، كل الفنون وكل العلوم، إرتفع فوق كل علو، وإنزل تحت كل عمق، إجمع في نفسك تأثيرات كل الكائنات، النار والماء واليابس والرطب، تخيل أنك في كل مكان، على الأرض وفي البحر وفي السماء، لم تولد بعد من رحم أمك، شاب، شيخ، ميت، مبعوث بعد الممات، إن تبنيت بفكرك جميع هذه الأمور والأحوال من أزمنة وأمكنة وجواهر وكيفيات ومعايير ومقادير حينئذ فقط تستطيع فهم الله ومعرفته ولكنك إذا أسلمت نفسك فريسة سهلة للجسد الذي هو بمثابة السجن لها، يمنعها من التحرر والإنطلاق، إذا فعلت ذلك فإنك ستظل تجهل الله، إذا قلت «أنني لا أفهم شيئاً» ولا أستطيع أن أفعل شيء، إنني أخاف من البحر، أنا لا أستطيع أن أرتقى السماء، أنا لا أعرف من أكون ولا ماذا سأكون «إذا آمنت بهذه الأفكار الجوفاء واستسلمت لها فإنك ستكون قد بلغت أفظع الرذائل وهي جهلك بالله وعلى العكس من ذلك فإن الطريق المباشر لله هو أن تصبح قادراً على المعرفة محباً لها، باحثاً عنها، أينما سرت جاء الإله للقائك وشخص أمامك حتى في البقعة التي لا تتوقعه عندها، نائماً كنت أو مستيقظاً، مسافراً بالبر أو بالبحر ليلاً كان أو نهاراً، متكلماً كنت أو صامتاً، فلا يوجد شيء إلا وكان هو»[2].

ويمكننا مقارنة هذه الفقرة التي وردت عند الهرامسة بنص ورد عند أفلوطين في التساعيات ـ حيث يقول: «دع كل نفس تفكر في هذه الأشياء، إنها

---

(١) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق ص ٣٠٣.

(٢) A.J. Festugière, Révélation, IV, P.148, F.

هي التي خلقت كل شيء حي بأن نفخت فيه الحياة من روحها، خلقت ما تنبت الأرض وأنشأت البحر وأنعمت بالهواء وأبدعت الكواكب الإلهية في السموات، خلقت الشمس وشيدت السماء الواسعة ووضعت فيها النظام ومنحتها حركة دائرية منتظمة لذلك فإن النفس من طبيعة مختلفة عن طبيعة الموجودات التي تنظمها وتحركها وتحييها، ولذا فهي بالضرورة أشرف منها جميعاً من حيث أن الموجودات تتعرض للفناء لأنها تكون وتفسد وفق ما تمنحها النفس الحياة أو تمنعها عنها، فإذا كان هذا هو حال الموجودات، فإن النفس على خلاف ذلك تماماً فهي باقية للأبد لا تتعرض للكون والفساد وذلك لأنها لا تنفصل عن ذاتها[1].

إن كلا الفقرتين للهرامسة وأفلوطين يسرى فيهما شعور متشابه يهدف إلى تأكيد فكرة وحدة كل أجزاء الحياة ـ ولكن بينما نجد أن الهرامسة يعادلون بين النفس والطبيعة من جميع الجوانب، نجد أن أفلوطين يعادلها بقوى ما وراء الطبيعة ليس هذا فحسب وإنما أيضاً فإن ما توصل إليه الهرامسة في النهاية واعتبر بالنسبة لهم نهاية المطاف، كان هو بمثابة البداية، بداية الصعود والإرتقاء عند أفلوطين بحيث يمكننا القول بأن أفلوطين قد استفاد من الهرامسة ومن النتائج التي توصل إليها، لذلك فقد بدأ أفلوطين من حيث إنتهى الهرامسة.

ويعتقد سكوت[2] Scott أن لا أحد يمكنه أن يلخص الهرميسية في جملة واحدة أفضل من العبارة القائلة «ان السعداء هم الذين يتميزون بنقاء السريرة أو صفاء القلب ولذا فسوف يرون الله ويسعدون بتلك الرؤية»، إنهم يظهرون كما لو كانوا يمثلون مزيجاً من المذاهب الشرقية القديمة والأفلاطونية[3]. ويرى هرمس رسول الإلهة الذي ينقل الينا سر الالوهية أو الربوبية أن رؤية الله لا تتحقق إلا عن طريق النبوءة والأحلام، والطريق إلى عبادة الله يكون بالإمتناع عن الشر وان ذلك لا يكون إلا بالولادة الثانية، ولتحقيق تلك الولادة شروط أهمها:[4]

---

(١) Enn., V,I,2.

(٢) E.F.Scott, Hermetica, (1924), Vol.I, P.14.

(٣) K.E. Kirk, The Vision of God, (1931), P.47.

(٤) Ibid., P.49.

١ ـ تطهير النفس وذلك بإيلام الجسم.
٢ ـ التخلص من الجهل.
٣ ـ الإبتعاد عن الشهوات والملذات الجسدية بعبارة أخرى هجر اللذات الحسية.
٤ ـ الابتعاد عن الظلم والإتصاف بالعدل.
٥ ـ عدم الإشتهاء والنظر إلى ملك الآخرين.
٦ ـ عدم الخيانة أو المخادعة.
٧ ـ كراهية الحسد ومقت الشر.
٨ ـ عدم الإحتيال أو الدجل.
٩ ـ عدم التهور أو الجبن.
١٠ ـ البعد عن الرذيلة.

وعندما يمن الله على عباده بالرحمة فإنهم يرحلون إليه وهكذا تتحقق الولادة الثانية، فيلقون الله ويحققون الخلود، على أن هذه الرؤية عادة ما تكون نتيجة تجارب زهدية وتنسكية وعندئذ يصيح المريد قائلاً: «إن الله يعطني أو يمنحني وجوداً، كما أنني لا أدرك الأشياء الآن بطريق مادي لكن بواسطة العقل، أنا في السماء والأرض، في الماء، وفي الهواء، إنني موجود في كل مكان» ولذلك كان شعار الكتابات الهرميسية «إعرف الإله ولا تظلم إنساناً»(١).

الغنوصية إذن صوفية تزعم إنها المثل الأعلى للمعرفة، وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، وقد وضعت الغنوصية تخطيطاً عاماً للوجود على قمته الله باعتباره وجوداً معقولاً غير مدرك على الإطلاق وعن هذا الوجود المفارق اللامدرك صدرت أرواح، يسمونها أيونات وأراكنة صدرت زوجاً فزوجاً ذكراً وأنثى متضائلة في الألوهية كلما ابتعدت عن المصدر، وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى الله فطرد من العالم المعقول، وعن هذا الأيون أو الأركون الخاطىء صدرت أرواح شريرة مثله وصدر العالم المحسوس وما فيه من أجسام، وذلك

---

(١) Kennedy, St. Paul & The Mystery Religions, (1913), PP. 109/10.

الأيون هو الذي حبس النفوس البشرية في أجسامها فكون الإنسان[1]، بيد أن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول وهنا يحدث الصراع العارم في الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص عاد إليها ربانياً، ومن تغلبت فيه طبيعة المادة لم يرتفع عن عالمه الأدنى، ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع وقد يتغلب الخير وقد يتغلب الشر[2]. ولكن لما كان الله خيراً محضاً ووجوداً مفارقاً فيكف صدر عنه شر محض ووجود غير مفارق ومادي؟ لقد حل حكماء الفرس المشكلة بإيجاد أصلين للوجود أو الهين، إله خير هو النور، وإله شرير هو الظلام، ولما كانت الشقة بين الله والمادة بعيدة تمام البعد فقد لزم القول بمتوسطات أو وسطاء من الأيونات تزداد كثافة كلما بعدت عن الله وتقل كلما اقتربنا منها[3]، ولقد اعتقدت أغلب طوائف الغنوصية في الوجود السابق والتجدد الروحي للنفوس البشرية كما كانت لديهم نظرية عن عالم الروح ذات طبيعة سحرية، على أن الجانب الهام لتلك التصورات الغنوصية كان موجوداً بالفعل وإنه تطور ونما قبل ظهور المسيحية[4].

ولقد قسم الغنوصيون الناس إلى ثلاثة طوائف متمايزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة فحسب، الطائفة الأولى الروحيون وهم من أصل إلهي يكفل لهم النجاة وأولئك هم الغنوصيون صفوة البشر، والطائفة الثانية: الماديون المركبون من المادة، أما الطائفة الثالثة فهم الحيوانيون وهم طبقة وسطى قابلة للإرتفاع والسقوط، للنجاه والهلاك[5].

ولقد ظهر غنوصيون متفلسفون أمثال بلوتارخ Plutarch الذي لم يوجه نقداً واحداً إلى أي ديانة من الديانات التي تنادي بالمساواة بين الله والإنسان من ناحية العلاقة بينهما، وأظهر إحتراماً للمذهب الفارسي القديم الذي يقول بالهين للوجود إله الخير ويسمى (ارمزد) وإله الشر ويسمى (أهريمان)، كما آمن بلوتارخ

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٢) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر ١٩٦٦، ص ١٩٦.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٤) W.Bousset, «Gnosticism» in the Encyclop. Britannica, 11th ed.

(٥) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٤٤/٢٤٥.

بفكـرة التجدد الـروحي ، وجاءت معـظم آرائه معبـرة عن تأثـره بالفكـر الأغريقي والفكر الشرقي القديم[1]، وكان ابولونيـوس التيانى Apollonius of Tyana وجهـاً غنوصياً آخر، عاصـر المسيح وكـان من أتباع فيثـاغورس كمـا كان مصلحـاً دينياً ومن آرائه أنه كـان يحرم تقـديم القرابين الـدموية وأدان الحرب وذهب إلى أنـه ليس لنا الحق في سفك الدماء، كما أكد أن القيمـة العليا في الحيـاة إنما تكـون بـالتحرر من التملك أو الإقتنـاء[2] وفي القرن الثـاني الميـلادي ظهـر غنـوصيـون مسيحيون متفلسفون كان أشهرهم ثلاثة: باسيليدس وفالنتين ومرقيون.

١ - باسيليدس Basilide

يعتبر من أنصار الغنوصية المسيحية وينتمي إلى النصف الأول من القرن الثاني الميلادي، نشر بدعته في الإسكندرية فيما بين سنتي ١٢٠، ١٤٠ م وحاول الربط بين البوذية والهندوسية في نطاق المسيحية، ويذكر عنه كلمنت الإسكندري[3] إنه كان يعظم الشيطان لدرجة التأليه وكان يعتبر الألم مبدءاً أساسياً في الوجود، ومن أهم آرائه: أن إله العهد القديم ما هو إلا رئيس الملائكة الأشرار، ويصدر عن الإله الأعلـى ثمانية مجردات مشخصة منها الحكمة والعدالة والسلام، وأن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية، وهكذا صنعت على التوالي ثلاثمائة وخمس وستون سمـاء وذلك هو السبب في أن السنة تعد ٣٦٥ يوماً، وقد حرم باسيليدس الزواج مؤكداً أن الشهوة الجنسية ولو أنها طبيعية إلا أنها ليست حاجة ضرورية[4]، كما سلم بالتجدد الروحي وأنكر بعث الأجساد، ومع أنه كان يؤمن بأن المسيحية هي العامل الرئيسي لمذهبه إلا أن تفسيره للمسيحية كان بوذياً عميقاً[5].

---

(١) S.Radhakrishnan, Op.Cit., P.203.

(٢) Philostratus, Apollonius of Tyana, Trans., by Phillimore 1912, book III, C.10 & 50
Inge, Op.Cit., PP.58/59.

وأنظر،

(٣) Clement, of Alex., Stromata, IV, 12,85.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٥٦/٢٥٨.

(٥) Kennedy, «Buddhist Gnosticism», J.R.A.S (1902), PP,. 411/12.

٢ ـ فالنتينوس: Valentinus

ولد في شمال مصر وتعلم بالإسكندرية وعلم بها ثم إتجه إلى روما وأقام بها ثلاثين سنة من (١٣٦/ ١٦٥) وهناك إنشق عن الكنيسة وكون شيعته[١]، وكانت له شهرة وسمعة طيبة في الوسط الغنـوصي، بيد أن معلوماتنا عن حياته وتعليمه ضئيلة جداً، وكل ما نعرفه عن سيرته مستمد من الكتابات الجدلية لآباء الكنيسة، ولقد رأى أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة فوضع الشهوة في الأيونات أو الملائكة يتزاوجون ويلدون أيونات أخرى فيها شهوة كذلك والأيون الأخيـر «صوفيـا» 6o∅ía كما رأى أن الأيـونات ولـدت بالتـزاوج، وأن الأب ولد بمفرده، أراد أن يحاكيه ناسياً أنه مخلوق وأن الأب غير مخلوق فولد شيئاً مشوشاً لا صورة هو الذي عناه موسى بقوله «وكانت الأرض كدرة»، فانزعج العالم الإلهي لهذا المولود، وتضرع الأيونات إلى الأب أن يتحنّن على صوفيا[٢]، ومن آرائه أيضاً أن الوجود المادي يعتبر خطئاً أو مجرد أغلوطة، كما ذهب إلى أن المسيح لم يأت ليخلص البشر وحسب وإنما جاء ليعالج إضطرابات البشرية جمعاء، وأشار إلى أنواع مختلفة للنفوس، منها النفوس التي ترتبط بالجسد وهي ليست نفوس ومصيرها الهلاك أو الفناء وإنها أشبه بالبهائم أو الحيوانات، وهناك نفوس ذات طبيعة روحانية، وهي التي تحررت من الجسد، وتلك الطبيعة الروحانية تحتم عليها أن نعيش عيشة أبدية خالدة، وبين هذين النوعين من النفوس، توجد نفوس ذات طبيعة لطيفة تدعى أنها وساطة بين عالم السماء وعالم الأرض وهذه النفوس تنعم بحياة أبدية وذلك بالتهذيب وضبط النفس، وأكد أن إرتباط النفس بالبدن مجلبة لكثير من الشرور والآلام وأن التمييز أو الفصل بينهما إنما يكون بالخلاص[٣].

٣ ـ مرقيون Marcion

وهو شاب ثري من أهل سينوب، جاء إلى روما حوالي ١٤٠ م ليكمل ما بدأه

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٦.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٥٧.
(٣) S. Radhakrishnan, Op.Cit., P.205.

القديس بولس وهو تخليص المسيحية من اليهودية[1]، ولما شرع يعلم أقلق بال الرؤساء فنشر رسالة يبين فيها معتقده فكانت سبباً في فصله من الكنيسة فشايعته جماعة وتكاثرت فأنشأ كنيسة أنتشرت انتشاراً سريعاً في المسيحية كلها ودامت إلى القرن الرابع[2].

ولقد افترض مرقيون ثلاثة مبادىء رئيسية هي: ١ ـ الأله المتعالى أو المتسامى، ٢ ـ الديموريج أو الصانع. ٣ ـ المادة الخالدة الأبدية، وذكر أن المبدأين الأخيرين رغم كونهما ناقصين، إلا أنهما ليسا بالضرورة شر، كما أنه كان يرفض القول بالفيض أو الصدور وينتقد القائلين به، وأنكر أي إدعاء يقول إن المسيح من طبيعة بشرية، وكان يرفض العهد القديم[3]، وكان مما قاله مرقيون أن المسيح حسب رواية الأناجيل قد قال أن أباه إله رحيم غفور محب على حين أن يهوه، كما يصفه العهد القديم إله غليظ القلب، صارم في عدله مستبد، إله حرب ولا يمكن أن يكون (يهوه) هذا أبا للمسيح الوادع، ويستطرد قائلاً إن الأخيار هم الذين يفعلون ما فعله بولس فينبذون يهوه والشريعة اليهودية ويرفضون الكتب العبرانية المقدسة ويتجنبون الزواج واللذات الجنسية جميعها ويتغلبون على الجسم بالزهد الشديد، ولقد عمل مرقيون على نشر هذه الآراء بإصدار عهد جديد غير العهد المعروف يتكون من إنجيل لوقا ورسائل بولس وأصدرت الكنيسة قراراً بحرمانه وردت إليه المال الكثير الذي وهبه إليها حين جاء إلى روما[4].

ولقد ظلت الغنوصية قوية حتى القرن الخامس وذلك عن طريق صلتها بالأفلاطونية الجديدة، غير أن المسيحيين أنكروا عقائدها أشد الإنكار، وذلك لأنهم قد عالجوا قضاياهم من وجهة نظر غير مسيحية بالمرة وترتب على ذلك انهم توصلوا إلى حلول ليست دينية على الإطلاق، لكنهم قبلوا العقيدة المسيحية ونظروا إلى أنفسهم كما لو كانوا مسيحيين ولجأوا إلى الكتب المقدسة المسيحية وزعموا أن لديهم معرفة عميقة بالمسيحية،وكانت النتيجة أن تعاليمهم كان محكوم عليها بالهرطقة[5].

---

(١) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(٣) Loisy, Hibbert Journal, (July 1938) P.250.

(٤) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ص ٢٩٢/٢٩٣.

(٥) C. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, P.29.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغنوصية قد أثرت في اليهودية وسيطرت على فيلسوفها الكبير فيلون[1]، وفضلاً عن ذلك فقد سيطر الغنوص كما يذكر الدكتور النشار[2] على فلسفة الصوفية ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم فأصبح محمد ﷺ العقل الأول، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الأنتروبوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية التي تسمى الأيونات في تدرج تنازلي، حتى نصل إلى المادة أصل الشرور في العالم، لكن الإنسان يستطيع ثانية أن يصل إلى العقل بنوع من التدرج التصاعدي، يصل إليه بمنهج العرفان فيذهب في تدرج تصاعدي إلى أعلى حتى يعود الفرد الإنسان جوهراً مجرداً خالياً من الأيونات الأرضية، ويستطرد الدكتور النشار[3] قائلاً إن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالغنوص وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له كالحلاج والسهروردي المقتول وعين القضاة الهمزاني وابن سبعين والششترى ومحى الدين بن عربي وغيرهم، ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء، إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالغنوص كفكرة وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية وإسلامية.

٣ ـ المانوية:

كانت المانوية خطراً جديداً ظهر في بلاد المشرق يهدد كيان المسيحية، وتنسب المانوية إلى مؤسسها مانى بن فاتك أو الطقوشتى الذي درس في بابل الدين الفارسي القديم وبخاصة عقيدة زردشت وكتبه والمسيحية والغنوصية[4]، فقسم العالم إلى مملكتين متنافستين أحدهما مملكة النور والأخرى مملكة الظلام، وقال إن الأرض تتبع مملكة الظلمة وأن الشيطان هو الذي خلق الإنسان، ولكن ملائكة إله النور استطاعت بطريقة خفية أن تدخل إلى البشرية بعض عناصر النور وهي العقل والذكاء والتفكير[5]، وقد أعلن مانى أنه الفارقليط الذي بشر به عيسى

---

(١) E.F.Scott, Op. Cit., P.232.

(٢) على سامي النشار، مرجع سابق، ص ص ٢٣٢/٢٣٣.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٤) على سامي النشار، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٥) ول ديورانت، مرجع سابق، ٢٩٥.

ورفض الأناجيل المعروفة ورأى التعارض الكبير بينها فأختار فقط بعض أجزائها واستند على أناجيل أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة، كما قرر أن المسيح لم يصلب وإنما الذي صلب شيطان تمثل صورته وأعلن هذا الرأي مستنداً على الأناجيل التي بين يديه بالإضافة إلى الأخبار المتواترة التي وصلته، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح، وكان يرفض العهد القديم ويتهكم على أنبياء بني إسرائيل ويحمل على اليهود، ولقد إدعى انه جاء بالوحي الذي وعد به يسوع تلاميذه وإنه خاتم المرسلين[1].

ويذكر الشهرستاني إنه كان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وإنه زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمه، وإنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وانكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم إنهما لم يزالا: قويين حساسين، داركين، سميعين، بصيرين وهما مع ذلك: في النفس، والفعل، والتدبير متضادان، وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل[2]. وقد اختلفت المانوية في «المزاج» وسببه و «الخلاص» وسببه: قال بعضهم أن النور والظلام إمتزجا بالخبط والإتفاق لا بالقصد والإختيار، وقال أكثرهم إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشرف، فلما رأى ذلك ملك النور، وجه إليها ملكاً من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فإختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم، وخالط الحريق النار، فما في العالم من منفعة، وخير، وبركة، فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة، وشر، وفساد، فمن أجناس الظلمة[3]. وقد فرض ماني على أصحابه: العشر في الأموال كلها، والصلوات الأربع في اليوم والليلة والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقة، والزنا، والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، ولقد اعتقد أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة آدم أبو البشر، ثم بعث «شيثاً» بعده، ثم «نوحاً» بعده ثم

---

(١) على سامي النشار، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٢) الشهر ستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، تخريج فتح الله بدران ص ٢٢٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٢٢٧.

«إبراهيم» بعده عليهم الصلاة والسلام ثم بعث «بالبدده» إلى أرض الهند، (وزردشت) إلى أرض فارس والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب، و «بولس» بعد المسيح إليهم ثم يأتي «خاتم النبيين» إلى أرض العرب[1].

ولقد قسم ماني الناس إلى طوائف ثلاث: طائفة الصديقين أو المختارين وهم أتباعه الأوفياء علماً وعملاً، وهؤلاء لا يتزوجون ويتولون منصباً عاماً ولا يحملون سلاحاً ولا يحاربون ولا يذبحون الحيوان ولا يأكلونه ولا يشربون الخمر، وتصعد نفوسهم إلى النعيم بعد الموت، والسماعون هم المعتنقون لمذهبه لكن لا يعملون به ويشاركون في جيمع الشعائر ولا يقوون على القيام بسائر التكاليف، غير إنهم ملزمون إن تزوجوا بالإقتصار على امرأة واحدة، وهؤلاء تبقى نفوسهم بعد الموت في هذا العالم فتدخل جسماً آخر فآخر حتى تنتهي إلى جسم صديق، وتلك هي المرحلة الأخيرة قبل الصعود إلى النعيم، وأخيراً طائفة الخطأة وهم أهل الأديان الأخرى ومصيرهم الهلاك في جهنم[2].

ولقد صادفت تعاليم ماني نجاحاً كبيراً، لكنه صلب بعدها وحشي جلده بالقش وعلق على أحد أبواب مدينة السوس وذلك بناء على طلب كهنة المجوس وبعث استشهاده حماسة قوية في الناس فانتشرت مبادئه وآرائه في غربي آسيا وشمال أفريقيا واعتنقها أوغسطين وعاشت بعد اضطهاد دقلديانوس وفتوحات المسلمين وظلت تحيا حياة مضمحلة إلى أن ظهر جنكيز خان[3].

٤ ـ الصراع الفكري والديني بين المسيحية والوثنية:

شهدت القرون الخمسة الميلادية صراعات فكرية وعقائدية كان أهمها ذلك الصراع الدموي الذي احتدم بين المسيحية والوثنية، ولم يكن الغرض منه هو إقناع الوثنية بإعتناق المسيحية أو الإعتراف بها بقدر ما كان محاولة لوقف الإضطهادات وألوان التعذيب والتنكيل التي لاقتها الكنيسة المسيحية حينذاك. وأول محاولة للصراع الوثني مع المسيحية هي التي قام بها كلسوس Celsus وكان رجلاً من

---

(١) الشهرستاني، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٣) ول ديورانت، مرجع سابق ص ص ٢٩٥/٢٩٦.

رجال الدنيا الذين يمتعون أنفسهم بالدنيا ونعيمها ولم يكن من الفلاسفة، وكان يدين لروما، ولذلك أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الدين الروماني بأن يهاجم المسيحية التي كانت تعتبر وقتذاك أكبر خطر يهدد صرح الأمبراطورية، وعمد إلى دراسة الدين الجديد دراسة دهش من غزارتها أوريجين، ويمكن تلخيص أهم انتقاداته التي وجهها للدين المسيحي فيما يلي:

أ ـ هاجم كلسوس الكتاب المقدس وما فيه من أمور لا تجوز على حد قوله إلا على بسطاء العقول، كما هاجم صفات يهوه وما يعزى إلى معجزات المسيح من أهمية، وما بين موت المسيح وقدرته الإلهية من تناقض، كما سخر من إعتقاد المسيحيين بالنار التي ستحترق بها العالم في نهاية المطاف وبيوم الحساب وبعقيدة البعث والنشور[1].

ب ـ رفض كلسوس فكرة التجسد بالمعنى المسيحي[2] باعتباره أفلاطونياً وذهب إلى أنها فكرة مستحيلة، كما إنها لا أخلاقية، كما أعتبر أن الكنيسة ما هي إلا دولة داخل دولة، وأن إزدهارها يؤدي إلى تفكك المجتمع وإنحلاله بل وتحوله إلى مجتمع بربري[3].

جـ ـ روع كلسوس إنتشار المسيحية وعداؤها للوثنية وكان يرى أن من واجب المواطن المسيحي إذا أراد أن يكون مواطناً صالحاً فعليه أن يدين بدين الأمبراطورية وكذلك العصر الذي يعيش فيه ودعا المسيحيين بالعودة إلى الآلهة القديمة وأن يعبدوا عبقرية الامبراطور وأن ينضموا إلى سائر المواطنين الرومان في الدفاع في الأمبراطورية وإبعاد الخطر الذي يتهددها، ولقد ضمن كلسوس هذه الآراء والأقوال في كتاب له يسمى «التعليم الحقيقي» ولعل هذا الكتاب كما كان يعتقد ظهر تحت اسم ماركوس أو ريليوس حوالى ١٧٨م[4]. ولقد ذكر كلسوس أن ازدراء

---

(١) Glover, Op.Cit., PP.252/53.
أنظر، Carpenter, E., Pagan & Christian Creeds, (New York, 1920), P.220.

(٢) Robert M. Grant, «Celsus», in the Encyclopaedia of Philos., Vol. II, New York, 1972, P. 66.

(٣) W.Jaeger, Early Chistianity and Greek Paideia 1962, PP. 56/132.

(٤) Origen, Contra Celsum, 3/55 & 8.35.
وانظر Chadwick, Op.Cit., PP.XXVI.
وأيضاً، Robert A.Grant, Op.Cit., PP.66/67.

المسيحيين للوثنيين بلغ حداً جعل المسيحيون يرفضون الانضمام إلى الجيش في وقت تعرض الدولة لخطر الهجوم من الأعداء ولعل هذا كان من أهم الأسباب التي دفعت بهم إلى الاضطهادات التي لاقوها في عصر الأباطرة الرومان[1].

د ـ إنتقد كلسوس الأخلاقيات المسيحية وقرر إنها تافهة ومبتذلة ولا تحتوي على أي علم مؤثر، ووصف النصيحة القائلة «أعط خدك الأيسر لمن يضربك على خدك الأيمن» بأنها هراء، ذلك أن أفلاطون قال بها قبل مجيء المسيحية بسنوات عديدة، ولم تتوقف إنتقادات كلسوس للمسيحية عند هذا الحد بل ذهب إلى أكثر من ذلك حين أعتبرهم أعداء ووصفهم بأنهم كالدجال الذي يحرض الناس على عدم الذهاب إلى الطبيب للتداوي أو العلاج.

هـ ـ كان كلسوس يعتبر الأضحيات والقرابين التي تقدم للآلهة رمزاً للنية الحسنة والعرفان، إن القربان الحقيقي عنده بمثابة قداس روحي يقدم للإله الأعظم، ولقد ذهب إلى أن الله ليس له جسم ولا إنفعال أو عاطفة ولا يتغير ولا يمكن لأي فكر إنساني أن يصل لتحليل ذاته، كما لا يمكن وصف الله بصفات بشرية على الإطلاق، فضلاً عن أنه قد انتقد المعجزات المذكورة في العهد الجديد وأكد انها لا تضف شيئاً إلى شخصية المسيح والوهيته[2].

ولقد تميزت الحقبة التاريخية التي تمتد من حوالي عام ٢٠٣/٢٤٨ م بعدم الأمان والبؤس في سائر أنحاء الأمبراطورية الرومانية، أما الكنيسة فقد عاشت فترة من الحرية نعمت فيها بالرخاء والأمان والإستقرار الذي خيم على ربوعها، كما شهدت تلك الفترة تقدماً فكرياً سريعاً، ولقد ظهر كلمنت الإسكندري في تلك الحقبة وأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن المسيحية والحوار مع الفيلسوف الوثني أمونيوس ساكاس، غير أن هناك دلائل كانت تشير إلى محاولة الوثنيين استيعاب تعاليم المسيح وربما كان بسبب هذا الغرض أن دعت (جوليا ماميا) Julia Mamaea والدة الأمبراطورأوريجين إلى البلاط الملكي.

---

(١) E.R. Dodds, Pagan & Christian in an Age of Anxiety, PP. 110/111.

(٢) Ibid., P.117.

وكان من مظاهر اهتمام الوثنية بالمسيحية ما فعله الأمبراطور اسكندر سفيروس الذي كان يحتفظ في محرابه الخاص بتماثيل لإبراهيم والمسيح وغيرهما من العظماء والقديسين،كما كان (كابوكراتيس) أيضاً يدعو إلى نفس هذه التعاليم وتعددت تلك المحاولات من جانب الوثنية، فلقد أدعى شخص سورى يدعى (سيرابيون) في خطاب غير مؤرخ - إن المسيح ملك اليهود الحكيم ووضعه في مرتبة سقراط وفيثاغورس اللذان تعدت تعاليمهما عصور الإضطهاد وظلت نبراساً للعدالة والفضيلة، ولقد ذكر (هيكيت) أن المسيح كان رجلاً تقياً شديد الورع وإن اتباعه قد أخطأوا حين اعتبروه إلهاً كما اختتم فورفوريوس كتابه في فلسفة الوحي قائلاً إنه ينبغي علينا ألا نتحدث سوءاً بالمسيح، ولكن علينا أن نشفق على خطأ البشر[1].

ولم يلبث هذا الصراع الدموي الذي كان قائماً بين الوثنية والمسيحية أن إندلع لهيبه، عندما ظهرت بوادر المحنة في العالم الهليني، ثم وقت الأزمة عندما تصدعت أركان الدولة العالمية وإجتاحتها لفترة من الزمن حالة من الفوضى أثر مقتل الأمبراطور الإسكندر سيفيروس عام ٢٣٥ م.

وما أن حل العقد الخامس من القرن الثالث حتى بدت حركات الإضطهاد الجماعي وكأنها في سباق مع الأفواج الضخمة التي كانت تدخل في الدين الجديد[2]. وفي عام ٢٥٠ ميلادية أصدر الأمبراطور ديكيوس Decius الذي أبلى بلاء حسناً في الدفاع عن أخوانه المواطنين ضد الغزاة البرابرة النازحين من الأراضي الواقعة فيما وراء الدانوب مرسوماً ينص على أنه يجب أن تتوافر لدى كل ساكن من سكان الدولة العالمية شهادة تقدم للسلطات الرسمية عند الطلب تثبت أنه قد أدى على الوجه الأكمل الشعائر المقررة رسمياً والخاصة بتقديم الضحايا لروح القيصر[3].

ولم يكتب للكنيسة الحياة إلا بعد أن لقى ديكيوس مصرعه عام ٢٥١ م كما لم تصادف الأساليب التي لجأ إليها الأمبراطور فاليريان Valerian حين عمد

---

(١) E.R. Dodds, Op.Cit., PP.106/7.

(٢) أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة عبده جرجس ومراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣، ص ٢٦٠.

(٣) أرنولد توينبي، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

في عـام ٢٥٧ م إلى إلقـاء القبض على المسيحيين ذوي المنـاصب البـارزة، ثم نفيهم أو اعدامهم ـ شأنها شأن تدابير ديكيـوس ـ أي قسط من النجاح، وتـوقفت حركة الإضطهاد بغير ما إعلان رسمي حين وقع فاليريان في الأسر على يد سابور عام ٢٦٠، كما لم يستـأنف الإضطهـاد خلال السنوات العشر التـالية حين كـان الأباطرة الاليريون المثابرون آخذين في السيطرة شيئاً فشيئاً على الأزمة العسكرية والسياسية بردهم البرابرة على أعقابهم إلى ما وراء الحدود، واخضاعهم الدولتين العالميتين المنشقتين اللتين ظهرتا في كل من تدمر والغال[1].

ولقد شهدت المسيحية آخر اضطهاد لها على يد دقلديانوس، كمـا إنه في أثناء هذه الفترة كتب فورفوريوس كتابه (ضد المسيحيين) عبر فيه عن القلق الذي أحسه الوثنيون وبخاصة ذوي العقول الدينية ووصف المسيحية بقوله إنها مـذهب ينشر تعاليمه في الأركان القصوى من العالم، كما أوضح كيف أن تعاليم المسيح قد حلت في روما محل تعاليم أسكليبوس[2]، وانتقد الحـواريين أو الرسـل ورواد الكنيسة وادان افتقارهم إلى الوطنية وعـدم قدرتهم على إستـرداد الإحياء الـديني أثناء حكم الأباطرة ديكيوس وأوريليان[3].

ولقد وضح بعض مفكري الثقافات أن هناك مشاعر من العداء قد احـدثتها المسيحية في صفوف الوثنيين ولذلك فقد لقبوا بأعداء الجنس البشري ولاقوا عنتا وعذاباً أليما وأخرجوا من بيوتهم بالقوة لولا تدخل بعض الحكومـات التي فرضت عقوبات على من يفعل ذلك، على أن صنوف العذاب التي لاقـاها المسيحيـون قد فرضها الشعور القومي على حكام كانوا يعارضون مثل هذه الأعمال[4].

وكان من مظاهـر العداء بين الـوثنية والمسيحيـة تلك الحرب الأهليـة التي امتد أثرها إلى البيوت حتى كان البيت الواحد تطحنه نار الحرب، ويحكى أن نار البغضـاء والإضطهـاد قد اشتعلت بين زوج وثني وزوجتـه المسيحية، ولقـد رسم

---

(١) أرنولد توينبي، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٢) J.Bidez, Vie de Porphyre, (1913), P.68.

(٣) F.L.Cross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University 1941, P.1091.

(٤) E.R.Dodds, Op.Cit., P.110.

جيروم Jerome صورة القساوسة وهم يتسربون إلى البيوت الأرستقراطية من أجل نشر تعاليم المسيحية[1].

هذه هي أهم مظاهر الصراع الديني والفكري بين المسيحية والوثنية، ولكن لماذا كان المسيحيون منبوذين إلى هذا الحد أو بعبارة أخرى ما هي الإتهامات المختلفة التي وجهت للديانة المسيحية وكان من نتائجها تلك المظاهر التي عرضنا لها مسبقاً؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى الحديث عن موقف المدافعين عن الدين المسيحي مثل جوستين، وتاتيان، واثناغوراس وترتليان وكلمنت الإسكندري وأوريجين الإسكندري.

٥ ـ المدافعون عن المسيحية في مواجهة الوثنية:

وجهت الوثنية للمسيحية إتهامات عديدة منها ما هو أخلاقي ومنها ما هو ديني ومنها ما هو سياسي، أما الإتهام الأخلاقي[2] فمؤداه أن المسيحيين قوم مارقون كانوا يحيون حياة فاسدة ينغمسون في حفلات المجون الشهوانية، ولذلك فقد اعتبرهم بعض المفكرين مثل تاكيتوس أصحاب رذيلة، ويكمن الإتهام الديني في أن المسيحيين كانوا ملحدين بلادين ولم يحبذوا مثل اليهود عبادة الأصنام، وأما الإتهام السياسي فهو إعتبارهم خونة للأمبراطور لرفضهم المشاركة في الإحتفال بعيده أو القيام عند عزف السلام الوطني[3]. ولقد ظهرت طائفة من مؤيدي الكنيسة كانوا أحصف عقول الأمبراطورية، وجهوا رسائل كثيرة إلى الأباطرة يلتمسون فيها الدفاع عن الدين المسيحي وإبعاد الأذى عن المسيحيين ودفع الإتهامات عنهم وهم فريقان[4]: فريق يحمل على المذاهب اليونانية ويدلل على انها مصدر البدع في الكنيسة ويعارضها بالحقيقة المسيحية، وفريق آخر يتحمس للمذاهب اليونانية ويرى أنه لا تعارض بينها وبين الدين، فالإتفاق بينهما ممكن؛ وهؤلاء كانوا يسمون في تاريخ الكنيسة القبطية بالمدافعين عن الدين المسيحي وعقائده، وكان من أشهر المدافعين عن المسيحية ما يلي:

---

(١) E.R. Dodds, Op.Cit., PP. 114/15.

(٢) Watson, Defenders of the Faith, (London 1899), Ch. 4.

(٣) E.R.Dodds, Op.Cit., PP.110/11.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٦١.

القديس جوستين مارتير : Justin Martyr

يعتبر القديس جوستين أول المدافعين عن المسيحية، ولد لأبوين وثنيين في مدينة فلافيا Flavia بنابلس، درس الفلسفة بقصد البحث عن الحقيقة وطاف بمذاهبها الأربعة الشهيرة (الرواقية والأرسطية والفيثاغورية والأفلاطونية، وأخيراً اعتنق المسيحية حوالي عام ١٣٠ م)، ترك فلسطين واتجه إلى مدينة افسوس وقضى بها فترة من الزمن، وكان مشغولاً فيها بحواره مع (تريفون) اليهودي حوالي ١٣٥ م، وأخيراً إتجه إلى روما وافتتح بها مدرسة مسيحية وكان من بين تلامذته تاتيان، وهناك في روما كتب دفاعه الأول عام ١٥٥ م، بعنوان «احتجاج مرفوع إلى الأمبراطور انطونيوس بيوس ومعتنقيه ماركوس أوريليوس ولوكيوس فيروس، وبعد ذلك أصدر حواره مع تريفون، أما دفاعه الثاني فكان بعنوان «إلى مجلس الشيوخ الروماني»[١]. ويقدم جوستين في كتابه «حوار مع تريفون» - والذي يحذو فيه حذو أفلاطون في فيدون - شرحا حيا للغاية وتصويراً بارعاً لتحوله الخاص تجاه الفلسفة، فغاية الفلسفة كما يتصورها هي أن تصل بنا إلى الإتحاد بالله، فلقد جرب جوستين أولاً إعتناق المذهب الرواقي ولكنه فيما يبدو التقى بأحد الفلاسفة الرواقيين الذي كان مهتماً بالحياة العملية والأخلاقية أكثر من إهتمامه بالمسائل النظرية، ولقد اعترف له هذا الفيلسوف انه لم يعتبر معرفة الله مسألة ضرورية على الإطلاق، ثم التقى بعد ذلك بفيلسوف مشائي، بعد أن ترك هذا الفيلسوف الرواقي - ولكنه لم يرضيه لأنه أي المشائي بدأ يناقشه أولاً على ثمن الدروس التي سوف يعطيها له، وهو موقف نظر إليه جوستين بازدراء لأنه لا يليق بالفلاسفة على وجه الخصوص، ولقد التقى بعد ذلك بفيلسوف فيثاغوري، لكنه لم يستمر معه طويلاً إذ سرعان ما رفض مواصلة الدروس حين علم أن جوستين لم يدرس الموسيقى والفلك والهندسة وهي كلها علوم تمهيدية كانت الفيثاغورية ترى انها ضرورية لدراسة الفلسفة، ولقد تعرف أخيراً على أستاذ أفلاطوني كان يعتبره أفضلهم جميعاً، ولذا كتب يقول: «وقضيت معه وقتاً طويلاً قدر استطاعتي، وهكذا تقدمت بعض الشيء، وكل يوم اتقدم أكثر. لقد

---

(١) F.L. Gross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University Press, 1961, P.756.

سحرني تماماً فهم العالم اللامادي، كما أن تأمل الأفكار زود روحي بأجنحة حتى انني - بعد قليل من الوقت ظننت أنني أصبحت حكيماً»[1].

ويعتبر جوستين أبرز المدافعين عن المسيحية لا لأنه كان يتمتع بمهارة أدبية وفلسفية، لكن لأنه يعد أول المفكرين المسيحيين الذين حاولوا التوفيق بين النقل والعقل أو الدين والفلسفة[2]، وطرق مسائل فلسفية عديدة كان أهمها الفرق بين المسيحية والفلسفة الإغريقية وبيان أوجه الشبه بينهما، وعرف الفلسفة بأنها علم الوجود والحق وأن الغاية منها تحقيق السعادة وتحقيق السعادة لا يكون إلا بمعاينة الله الحق بالذات والخير الأعظم وكان يرى أن المسيحية هي الفلسفة الكاملة التي تحقق الغاية المنشودة من الفلسفة، وإذا كانت الفلسفة هي علم الحق، فكيف وصل الفلاسفة إلى هذا الحق؟ يرى جوستين إن هناك رأيين بصدد هذا الموضوع: الرأي الأول قال به اليهود أولاً وتناقله عنهم كثير من المسيحيين ويرجع وجوه الشبه بين الفلسفة والدين إلى أخذ الفلاسفة عن التوراة مباشرة أو عن طريق غير مباشر، والرأي الآخر هو أن المسيح كلمة الله أو اللوغوس ينير العقول البشرية منذ البدء، فاخصبت بذوراً منه واهتدت إلى بعض الحقائق[3].

ولقد كتب جوستين مجموعة رسائل ومقالات تفيض إخلاصاً وحماسة تكشف بل وتعبر خير تعبير عن روح البطولة التي كان يظهرها المسيحيون حين كانوا يلاقون الموت، كما دافع دفاعاً حاراً عن المسيحية وأخلاقها ورأى أن في شجاعتهم واستعدادهم لتحمل العذاب والموت لخير دليل قوى على خلو حياتهم من الشر والخلاعة[4]، ولقد ظل جوستين عدة سنين ينشر تعاليمه دون أن يصاب بأذى ولكن حدة لسانه خلقت له أعداء ولهذا تم القبض عليه هو وستة من أتباعه وتم إعدامهم على بكرة أبيهم[5]. ولقد ظهر بعد أوجستين بحوالي ست أعوام

---

(١) اتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة امام عبد الفتاح امام، طـ ٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤، ص ص ٣٩/٤٠.

(٢) F.L.Cross, Op.Cit., P.757.

(٣) أنظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٦٤/٢٦٥.

(٤) Justin, Apol., 2:12,13.

(٥) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

القديس أيرينيوس[1] أسقف ليون الذي قاد حملة دعا فيها إلى وحدة الكنيسة وذلك في كتابه المسمى «معارضة الإلحاد» وهو بمثابة حملة قوية على مختلف ضروب الإلحاد، وقرر أنه لا سبيل إلى منع المسيحية أن تتفرق فتصبح شيعاً وأحزاباً إلا أن يرضى المسيحيون بالخضوع لسلطة واحدة تحدد لهم مبادىء دينهم وتلك السلطة هي قرارات مجالس الكنيسة الأسقفية.

ب ـ القديس تاتيان: Tatian

يعتبر القديس تاتيان من أهم المدافعين السوريين عن العقيدة المسيحية، وكان غنوصياً وثنياً، إتجه إلى روما وهناك تعلم الخطابة اليونانية والفلسفة وأصبح مسيحياً في الفترة من ١٥٠/١٦٥ م، وتتلمذ على يد القديس جوستين ولكنه اظهر ميلاً للخطابة ومن ثم فقد نشر دفاعاً موجهاً إلى اليونان Oratio ad Graeco وهو دفاع عميق مشبوب بالعاطفة الدينية، كما حاول كتابة تاريخ عن حياة المسيح مستنداً إلى الأناجيل الأربعة المستخدمة في الكنيسة السريانية وحتى القرن الخامس[2].

ولقد دافع تاتيان عن التوحيد وانتقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية وفن الحلول الرواقي كما تأثر في عرضه لعقيدة الكلمة بمبادىء القديس جوستين وأنكر على اليونان أي فضل كان في الفلسفة أو الفن أو الأدب، فما الفلسفة في نظره إلا نسيج من النقائض، وما الطب إلا نوع من السحر وما الفن إلا إفساد للنفوس كما أدان أخلاق الفلاسفة[3].

وعلى أية حال فقد كان تاتيان يؤكد على العقائد المسيحية دون البرهنة عليها.

جـ ـ تورتليان Tertuillian

يعد ترتليان من أعلام المسيحية القدماء وأجرأ المدافعين عنها في تلك

---

(١) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(٢) F.L.Cross, Op.Cit., P.1323.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

الفترة ولد في مدينة قرطاجنة حوالي ١٦٠ م أي منتصف القرن الثاني المسيحي، درس البلاغة والمحاماه وتثقف ثقافة هلينية لاتينية وكان على دراية كبيرة بالفلسفة والتاريخ والشعر والأدب القديم كما اشتغل بالسياسة والمحاماة، ولقد مكنته دراسته للبلاغة من الدفاع عن المسيحية، ولقد كتب تورتليان كغيره من المدافعين عدة رسائل كان معظمها مجرد إتهامات موجهة إلى الحكومة الرومانية ودفع الإتهامات عن المسيحية، ففي رسالته المسماه باسم الدفاع Apologeticus أكد فيها للرومان «أن المسيحيين لا ينفضون عن الدعاء لجميع الأباطرة وسلامة الأسرة الحاكمة، وإنهم يتوسلون إلى الله أن يمن على العالم بالهدوء والسكينة»[1]، ولقد دافع عن المسيحية في مواجهة الوثنية وحاول إبعاد التهم الأخلاقية التي ألصقت بهم وقرر أن اليهود هم المسؤولون عن ذلك بل هم الذين روجوها في سائر أنحاء الامبراطورية ويقول «لقد كره الوثنيون المسيحية أكثر مما أحبوا الصلاح. إنك لن تجد مسيحياً في السجون إلا بسبب أسمه وإذا وجد لأي سبب آخر فهو لم يعد مسيحياً»[2] ولقد كتب تورتليان في مقالة إلى الشهداء مملؤة حماساً وتشجيعاً ليقاوم الإنسان وعواطفه - يقول في بعض فقراتها «لا تجعلوا انفصالكم عن العالم يخفيكم. فلو أمعنا النظر في أن العالم هو في الواقع السجن الحقيقي، فسنعرف أنكم لم تدخلوا سجناً، بل بالأولى خرجتم من سجن. وإن كنتم تنتظرون المحاكمة كل يوم، لكنكم ستدينون القضاة أنفسهم لا يهم أن تكونون في العالم، أنتم الذين لستم من العالم[3].

ولقد دافع تورتليان عن قانون الإيمان المسيحي الذي يقول إن هناك إله واحد لا إله غيره خالق العالم أحدث كل الأشياء من لا شيء أول شيء أرسله إلى البشر كان كلمته التي سميت ابنه، وباسم الله تمت رؤيته باشكال متنوعة، وبواسطة الأباء سمعة كل الرسل في جميع الأوقات، وفي النهاية نزل للأرض من خلال الروح والقوة والأب إلى ماري العذراء (مريم العذراء) حيث تم تكوين الجسد في رحمها وولدته ومضى للإمام كعيسى المسيح ومن ذلك الوقت فصاعداً،

---

(١) Tertullian, Apol., 30.

(٢) Ibid., Ch 40

(٣) القمص شنودة السرياني، الإستشهاد في المسيحية ص ص ٢١٥/٢١٦.

بشر بقانون جديد ووعد جديد لمملكة السماء وقام بالمعجزات وتم صلبه وصعد مرة أخرى في اليوم الثالث وعندئذ صعد إلى السموات وجلس على يمين الأب وأرسل بدلاً منه قوة الروح القدس لتقود مثلما تؤمن وأنه سوف يأتي مع المجد ليأخذ القديسين المتعة والحياة الخالدة والوعود السماوية[1].

ولقد إنتقل تورتليان بعد ذلك بسرعة عنيفة من الدفاع المقنع إلى الهجوم العنيف وأصدر كتابه المسمى (في المسرح) De Spectaculis وهو وصف ساخر للمسارح الرومانية التي قال عنها إنها حصون البذاءة وختمها بذلك الوعد المرير «وستشهدون مناظر أخرى ـ مناظر اليوم الخالد الأخير يوم الحساب. . يوم يحترق هذا العالم الذي بلغ سن الشيخوخة، ويحترق أهله جميعاً في لهيب نار واحدة. ويستطرد قائلاً: إن الحكام الذين اضطهدوا اسم يسوع تذوب أجسامهم في لهب أشد حرارة من جميع النيران، التي أوقدوها ضد المسيحيين، غير أن تورتليان لما تقدمت به السن انقلب ما كان فيه أثناء شبابه من نشاط فياض إلى تنديد شديد بجميع أسباب السلوى عدا سلوة الدين والأمل في نعيم الآخرة، فكان يخاطب المرأة بأوقح الألفاظ ويصفها بإنها «الباب الذي يدخل منه الشيطان» ويقول لها «من أجلك مات يسوع المسيح»، وقد انتهى به الأمر وهو في الثامنة والخمسين من عمره إلى الخروج على المبادىء السليمة للدين المسيحي لأنها في رأيه ملوثة بالأساليب الدنيوية واعتنق المبادىء المنتانية التي يقول بها منتانس الفريجي لأنه يراها تطبيقاً سليماً لتعاليم المسيح وندد بجميع المسيحيين الذين يقبلون أن يكونوا جنوداً أو فنانين أو موظفين في الدولة وبجميع الأساقفة الذين يغفرون خطايا المذنبين التائبين[2].

د ـ اثناغوراس Athenagoras

يعتبر أثناغوراس مدافعاً مسيحياً في القرن الثاني الميلادي، ولقد وصف في مطلع حياته بأنه الفيلسوف المسيحي الأثيني، وإن دفاعه كان بمثابة التماس مرفوع إلى الأمبراطور ماركوس أوريليوس وابنه كومودوس حوالي ١٧٧ م يدفع فيه

---

(١) Jason L.Saunders, Greek Philosophy after Aristotle, London, 1966,P.349.

(٢) أنظر، ول ديورانت، مرجع سابق ص ص ٣٠٦/٣٠٨.

الإتهامات عن العقيدة المسيحية ويطلب الوفاق فيه مع الإمبراطورية كما فعل جوستين، ولقد كتب أخيراً كتاباً بعنوان «في البعث والنشور» وكان أفلاطون أقرب الفلاسفة إلى نفسه ولذلك فإنه يعتمد عليه في إقامة الحقائق الأساسية الخاصة بالحكمة المسيحية ويستند إلى نصوص كثيرة في تيماوس وجورجياس وفيدروس والسياسي، ولقد دافع عن تصور العقيدة المسيحية لله[1] وأشار إلى دليلين للبرهنة على وجود الله: البرهان الأول مؤداه أن الإله بسيط وغير مركب لأن المركب يقتضي علة مركبة وبالتالي فلا يكون إلهاً، والبرهان الثاني مؤداه إن كل موجود فهم مخلوق بفعل واحد بالضرورة[2].

ولقد دافع عن المسيحية في مواجهة الوثنية لها مؤكداً أن أخلاق المسيحية العالية تدرأ عنهم مثل هذا الإتهام الظالم لأن المسيحيين يعتقدون في الله أنه رقيب على أفكارهم وحركات قلوبهم وإنهم سيدانون على كل فكر شرير، وهم يصونون ذواتهم عن النظرة الشريرة، والبعض منهم يحيون حياة طهر كامل إذ نذروا أنفسهم لله واختاروا البتولية واتجهوا إلى الله بالكلية، وبعضهم الآخر وأن تزوج فبقصد إنجاب البنين فقط، ويبغضون الزيجات الثانية ويعتبرونها نوعاً من الزنى المستتر أي انهم يقتنعون بالزيجة الواحدة، فليس عند المسيحيين إختلاط أوديبي وهو في الحقيقة يصدق على الوثنيين وآلهتهم لا على المسيحيين[3]. وفي دفع الإتهام الديني عن المسيحية كتب أثناغوراس يقول «إن المسيحيين يعبدون إلهاً يختلف في صفاته عن آلهة الوثنية فهو روح سرمدى، بسيط، متميز عن المادة، وهو الخالق الواجب الوجود المسيطر على الكون فهو إذن واحد وليس غيره إله، والمسيحيون مؤمنون بالله وليسوا ملحدين وإنما هم يعفون عن ضحاياهم الدموية لأن الههم لا يطلب غير ضحية القلب والطهر وحسن السلوك[4].

---

(١) F.L. Cross, Op.Cit., P.100.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٣) القمص شنودة السرياني، مرجع سابق ص ٢٢٥.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٢٢٧.

٦ ـ التوفيق بين الدين والفلسفة في مدرسة الإسكندرية :

والآن نحاول أن نعرض لموقف مدرسة الإسكندرية من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل عند كل من كلمنت الإسكندري وأوريجين الإسكندري ثم نتتبع تلك المحاولة لدى فلاسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة خلال المراحل التي مرت بها في تطورها .

أولا: موقف مدرسة الاسكندرية المسيحية:

ظهرت مدرسة الإسكندرية المسيحية في أواخر القرن الثاني الميلادي بالإسكندرية لتعليم أصول الدين بالسؤوال والجواب، ومزجت المسيحية بالفلسفة اليونانية وأخرجت للعالم أبوين من أعظم آباء الكنيسة وهما :

١ ـ كلمنت الإسكندري (١٥٠/٢١٧ م)

يعتبر كلمنت من أهم المدافعين عن المسيحية وكان لاهوتياً مسيحياً ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية، وولد من أبوين وثنيين، ودرس على عدة معلمين كان أهمهم الفيلسوف المسيحي بنتينوس الذي تحول إلى مذهب الرواقيين وكان رئيساً للمدرسة، ولقد ظل كلمنت في الإسكندرية من حوالي ١٧٥ م إلى عام ٢٠٢ لكنه إضطر أن يلوذ بالفرار بعد صدور أمر إمبراطوري باضطهاد المسيحية أثناء حكم الأمبراطور سيبتميوس سيفيروس، وتوفي بعد ذلك بفلسطين[١].

ومن أهم مؤلفاته الرئيسية: كتاب (المدخل أو الهادي) قصد منه هداية الوثنيين إلى الإيمان بالمسيحية وإرشادهم إلى الحق الذي هو أوضح معتقداتهم وكتاب المؤدب ويحتوي على ثلاثة مقالات الأولى في شخص المؤدب، والثانية والثالثة في تعليمه، وقصد به أن يصلح من عادات الوثنيين وتقويم أخلاقهم، أما كتابه الثالث والأخير فيسمى بالطنافس Stromateis وهو بمثابة دراسات متنوعة بقصد إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية[٢]. ولقد كان هذا الكتاب رداً على الدعوة

---

(١) E.F.Osborn, «Clement of Alexandria», in the Encyclopaedia of Philosophy, Vol.2, New York, 1972, P.122.

(٢) F.L.Cross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, P.300.

التي تميل إلى تبسيط العقيدة المسيحية وتنقيتها من تعقيد الفلسفة الذي يتنافى مع الإيمان، فذهب إلى أن التفكير العقلي ضروري لتمهيد الطريق للإيمان وذهب إلى أن الله قد زود اليهود بالشريعة الموسوية وبعث للمسيحيين المسيح، أما قدماء اليونان فقد لجأوا إلى الفلسفة لترشدهم إلى ما أرشد إليه الدين الأمم الأخرى، فالفلسفة لا تتعارض مع الدين بل هي خادمة للدين كما تكون الفنون الحرة الأخرى خادمة للفلسفة(١).

إستخدم كلمنت كلمة غنوص لأنه أراد أن يوضح بان هناك غنوصية مسيحية حقيقية والتي تعتبر أفضل بكثير من الغنوصية الوثنية وعلى ذلك فالغنوص الحقيقي عنده هو الذي يفترض مسبقاً عقيدة الكنيسة وأصولها البابوية بالإضافة إلى تمسكها بالوحي المقدس(٢).

وذهب كلمنت إلى أن الفلسفة ليست عدوة للإيمان أو الدين، فالإيمان مغامرة أو تجربة تنتهي بخبرة وهو يؤدي بالإنسان إلى التنور، ولقد كانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المؤدب على ما كانت الشريعة بين اليهود، فالفلسفة هي العهد الخاص باليونان وأساس الدين المسيحي، ولقد توخى كلمنت من إصطناعها في الدين اغراضاً عديدة فكان يريد أن يوضح للوثنيين أن عقيدة المسيح لا تقل شأناً عن أي علم إنساني، وكان يريد أن يدحض الغنوصيين بإبطال فلسفتهم الباطلة بالفلسفة الحقة، وكان يرى أنه من واجب المسيحي المثقف أن يتفقه في الدين وأن الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية(٣).

ولقد كان كلمنت على دراية بالفلسفة اليونانية، وأفضل المذاهب عنده هي الأفلاطونية لإتفاق آرائها مع المسيحية، وتأثر بفيلون وأخذ عنه، كما أفاد من الرواقية في تحليلها الدقيق للفضائل والرذائل، أما أرسطو فلم يكن يعرفه إلا بواسطة سيئة، أما أبيقور فكان يعتبره أمير المادية والإلحاد، مؤله اللذة وإنه لا يستحق إلا الإزدراء، كما انتقد المذاهب والمدارس الطبيعية السابقة على

---

(١) أنظر، أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(٢) F.L.Cross, Op.Cit., P.300.

(٣) Ibid., P.300.

سقراط ورأى أنها مدارس فلسفية مشوهة وفاسدة[١].

أما عن خلاصة آرائه: فكان يرى أن الله هو الواحد المتسامى أو المتعالى وأنه المبدأ الأول المطلق وعلة كل الأشياء، وأنه واحد وبسيط ولا ينقسم وهو الواحد والخير والروح والآب والخالق والرب، وتلك تسميات جميلة نستعملها لكي يستطيع عقلنا التفكير في الله دون خطأ، كما أكد على الوهية المسيح الذي تأتى منه الحقيقة والخير للإنسان ووحدة الكنيسة وسيادة العقيدة التي جاءت من أعمال الرسل وخلفائهم إلى الحكمة الإنسانية، ورأى أن كل خير في الفلسفة إنما يأتى من المسيح ويعود إليه[٢].

أما النفس عنده فكان يظن أنها مادية ولكنه يجعلها لطيفة إلى حد بعيد ويضعها فوق الماديات جميعاً لما تمتاز به من فكر وإرادة يؤهلانها لإدراك الله ومحبته، كما أنه يتصور الملائكة والشياطين مما يدل على أنه لم يكن واقفاً على دقائق الفلسفة الأفلاطونية وهذه نقطة ضعف واضحة في مذهبه ذلك أنه لم يبرهن على خلود النفس بروحانيتها فلم يقدم سوى دليل خارجي مستمد من أبدية العقاب والثواب التي جاء ذكرها في الكتاب المقدس كما انه لم يقم الدليل على وجوب أبدية الجزاء[٣].

ولقد اهتم كلمنت الإسكندري بالحياة الأخلاقية الخيرة والنقاء الروحي والصعود إلى الله، فقد كان مسيحياً كاملاً يجعل حياته تعتمد على المسيح، وتأثر في آرائه الأخلاقية ببعض مذاهب اليونان. فعن أفلاطون تأثر بالرأي القائل العلم فضيلة والجهل رذيلة وأكد على أن الفضيلة تأتى من النظام وإتباع طريق الخير وأما الرذيلة فإنها تأتي من الإخلال بالنظام وإتباع طريق الشر، كما تأثر بتعريف أرسطو للفضيلة الذي يعرفها بإنها ملكة إختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط كلاهما رذيلة، فضلاً عن تأثره بالمدرسة الرواقية وبخاصة الرواقية

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق ص ٣٧٢ وأيضاً،
E.F. Osborn, Op.Cit., P.122.

(٢) A.H.Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, P.170.
وأيضاً، E.F.Osborn, Op.Cit., P.122.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

المتأخرة فأخذ عنها تحليلها الدقيق للفضائل والرذائل ولقد استعار كلمنت من الأفكار الهلينية فكرة تقسيم المسيحيين إلى طبقتين هما: المسيحي المخلص والغنوص ولكنه قد رفضها في صورتها الساذجة الخيالية والتي كانت سائدة ومعروفة لدى الهراطقة من الغنوصيين الذين لم يكن لكلمنت علاقة بهم، فقد كان المسيحيون يعيشون فقط بالعقيدة والغنوصيون قد ارتفعوا لمرتبة عليا من الحكمة ليس فقط بالعقيدة ولكن بالمعرفة والقربان المقدس الذي جاء من الرسل، فالحياة الخلقية تبدأ من وجهة نظره باتباع أحكامها وحسن إستعمال الحرية ثم تتربى في النفس فضائل متساندة متشابكة تصل في نهاية المطاف إلى الغنوص الحق الذي يلبي دعوة الله ويسير إلى معرفته تعالى لا عن خوف من ضر ولا عن طلب للذة، ويصف كلمنت المعاناة التي سوف يلقاها العامة حتى في السماء من الندم على حرمانهم من السعادة العليا والتي سوف يرون أنّ الغنوصيين قد وصلوا إليها ـ وهم الذين كانوا موضع إحتقارهم ـ على وجه الأرض[1].

٢ ـ اوريجين الاسكندري: (١٨٥/٢٥٤ م)

يعتبر أوريجين ناقداً سكندرياً مفسراً للكتاب المقدس ولا هوتياً روحياً[2].

ولد في الإسكندرية من والدين فاضلين، وكان والده عالماً، فغرس في نفس ولده حب العلم ولقنه شيئاً كثيراً منه خصوصاً مبادىء الدين المسيحي. ولما بلغ أوريجين السابعة عشر من عمره قبض على والده بتهمة أنه مسيحي وحكم عليه بالإعدام وأراد ابنه أن يشاركه في السجن والإستشهاد ولكن والدته لحقت به وسرقت ثيابه وأخفتها، فلما ضاق به الأمر أرسل لوالده رسالة مشعرة بالتخشع يحرضه بها على الإحتمال والثبات على الإيمان والجهاد في سبيل الصليب إلى آخر نقطة من دمه[3]، إذ يقول: «إحذر أن ترجع عن آرائك من أجلنا». وأعدم

---

(١) A.H.Armstrong, Op.Cit., P.171.
وأيضاً، E.F.Osborn, Op.Cit., PP.122/23.

(٢) F.L.Cross, Op.Cit., P.991.

(٣) الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، بقلم أحد رهبان دير السيدة برموس في بريه انبا مقاريوس، الجزء الأول، ص ١٦٧.
وأنظر، F.L.Cross, Op.Cit., P.991.

الوالد ووقع عبء كفالة الأم والأطفال الصغار على الشاب، وبعث ما شاهده من استشهاد كثير من المسيحيين في نفسه مزيداً من التقوى والإيمان فعمد إلى حياة الزهد والتقشف وأكثر من الصوم وأقلل من ساعات النوم، وإفترش الأرض ومشى حافياً وعرض نفسه للبرد والعرى وأخيراً عمد إلى نسخ الكتاب المقدس وترجماته وكتابته في مجلد واحد.

ومع أنه لم يكن قد تجاوز الثامنة عشر من عمره فقد اجتذب إليه علمه وبلاغته كثيرين من الطلبة وثنيين ومسيحيين على السواء، وطبقت شهرته جميع أنحاء العالم المسيحي[١].

ولقد خلف أستاذه كلمنت على رئاسة المدرسة، لكن لما حدث خلاف بينه وبين أسقف الأسكندرية رحل إلى قيصرية في فلسطين حيث أخذ يدرس بقية حياته. درس أوريجين الفلسفة الإغريقية على يد أمونيوس ساكاس وقام برحلات كثيرة إحداها إلى روما والثانية إلى جزيرة العرب. عانى أوريجين كثيراً من ألوان العذاب والتنكيل في سبيل عقيدته وذلك أثناء اضطهاد ديكيوس للمسيحية عام ٢٥٠ م، وتوفى متأثراً بآلامه حوال ٢٥٤ م[٢].

كان أوريجين كاتباً خصباً لكن كثيراً من مؤلفاته قد فقدت أما ما بقى منها فاهمها كتابه الرئيسي المسمى بالمبادىء περί ÀPxŵv وهو أول عرض فلسفي منظم للعقيدة المسيحية ـ عالج فيه مشكلة الألوهية، الله وطبيعته وكيفية حصول الموجودات عنه، والإنسان والعالم المادي بالإضافة إلى حرية الإرادة ونتائجها، وهناك كتابات ذات طابع تنسكى أو زهدي أهمها كتاب «الحث على الإستشهاد» Exhortation to Martyrdam الذي كتبه أثناء إضطهاد ماكسيميان حوالي ٢٣٥ م، وقد أوضح فيه خلاصة حماسه وأشواقه وخبرته وأرسله إلى كاهن قيصرية الذي قبض عليه وطرحه في السجن أثناء إضطهاد ماكسيمينوس للمسيحية.

---

(١) أنظر، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٣٠٩.
وأيضاً، F.L.Cross, Op.Cit., P.992.

(٢) F.L.Cross, Op.Cit., 992.

ولقد كتب أوريجين أيضاً كتاباً هاماً يعد دفاعاً عن المسيحية بعنوان «ضد كلسوس» Contra Celsum وكان بمثابة محاولة منه للدفاع عن المسيحية وعقائدها، وله كتاب آخر يعرف بالشذرات أو الطنافس Stromates حاول فيه إثبات العقائد المسيحية بالرجوع إلى كتابات الفلاسفة الوثنيين(١).

أخذ أوريجين على عاتقه مهمة الدفاع عن المسيحية في مواجهة الوثنية ودحض آرائهم مستعيناً في ذلك بالفلسفة الإغريقية، ولم ينكر ظهور المعجزات عند ضريح انطونيوس في مصر ويعتقد بأنها كانت نتيجة لوجود الشياطين كما تأكد ذلك بالسحر والتعويذات المصرية القديمة، ولقد أكد لأتباعه ومريديه أن معجزات الشفاء عند اسكليبوس والإلهام عند (بيثيا) Pythia(٢) ليسا إلا وهماً ولو كانا حقيقيين فذلك يرجع إلى الأرواح الشريرة. وكان أوريجين يرتاب في صحة ما ورد في سفر التكوين إذا فهم بمعناه الحرفي، ويفسر ما كان يلقاه بنو إسرائيل من يهوه من معاملة غير طيبة أحياناً بان ما وصفت به هذه المعاملة إنما هو رموز وذكر أن القصص الواردة في الكتاب المقدس والتي تقول إن الشيطان صعد بعيسى إلى جبل عال وعرض عليه ملكوت الأرض ليست إلا أساطير، ويضيف إلى ذلك أن هذه القصص قد اخترعت في بعض الأحيان لكي توضح بعض الحقائق الروحية(٣).

وقد استخدم أوريجين الفلسفة في تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء في سفر التكوين «في البدء خلق السموات والأرض» بأنها لا تعني أنه خلقها في الزمان بل من الأزل لأن الله لا ينبغي أن يبقى بلا رعية أو أن يتحول من اللا خلق إلى الخلق(٤).

ولقد كان لأوريجين آراء كثيرة في الألوهية (وجود الله والعالم والإنسان) وأخرى في الخلق والمعاد وغيرها، ففي التمييز بين الحد الفاصل بين الفلسفة والدين يقول: حيث العقيدة واضحة صريحة يجب الإستمساك بها ونظمها في

---

(١) F.L.Cross, Op.Cit., P.992.

(٢) E.R.Dodds, Op.Cit., PP.117/20.

(٣) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٣١١.

(٤) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة، فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل[1] ولقد خلق الله الأرواح متساوية كاملة كما تقتضى العدالة الإلهية وإنما حدث التفاوت عن حريتها، والنفس عنده تنتقل في مراحل وتجسدات متتالية قبل أن تدخل الجسم وهي تنتقل بعد الموت في مراحل متتالية مثلها قبل أن تصل إلى الله وأن جميع الأنفس حتى أطهرها تتعذب زمناً ما في المطهر ولكنها كلها تنجو آخر الأمر، وسيكون بعد اللهب الأخير عالم آخر ذو تاريخ طويل ثم عالم ثالث ورابع، كل واحد منها خير من سابقه وهذه العوالم الكثيرة المتتالية ستتحقق بحسب الخطة التي رسمها الله[2].

ويهتم أوريجين بتحديد فكرتنا عن الله أكثر من إهتمامه بالبرهنة على وجود الله، والله عنده روح محض لا يشبهه في ذلك مخلوق، وأنه روح عاقل حر غير منظور، أسطع من الشمس، وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل، ولقد قال أوريجين بقدم المادة وحدوث العالم وفي ذلك توفيق بين الكتب المقدسة والتصور اليوناني[3] ولقد ميز أوريجين بين مظهرين للأشياء، مظهر مادي أو جسدي والآخر معقول ولقد دفعه هذا إلى التمييز بين طائفتين من المسيحيين، طائفة العامة وهم الذين اقتنعوا بعقيدة صلب المسيح والطائفة الثانية وهي طائفة الخاصة أو الخلص الذين يصعدون إلى أعلى للإتحاد مع الأب[4] ولقد ذهب إلى أن العالم المادي ليس شراً على الإطلاق وإنه قد خلق بواسطة الرب لا عن طريق قوى شريرة[5]. وتقوم السعادة الأخروية عنده في معاينة الله لا في لذة حسية كما يرسم مسيرة النفس في طريقها إلى تأمل الله حيث تتخلص أولاً من المادة شيئاً فشيئاً، وتجتاز السماوات سماء بعد أخرى فتتعرف الكواكب ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات وترقى حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي تأمل الله[6].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧٦.
(٢) Inge, Op.Cit., Vol.II, PP.19/102.
(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧٩.
(٤) F.L.Cross, OP.Cit., P.992.
(٥) A.H.Armstrong, Op.Cit., P.174.
(٦) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

ولقد ذكر H.Crouzel فقرة في كتابه يصور فيها أوريجين حالة العقل وهو متحد مع الله فيقول: «إن العقل قادر على إدراك أي شيء عند الله، يتفكر في الله وسيتحد به» وقد استطرد Crouzel قائلاً إنه لو كانت الفرصة الكاملة قد أتيحت له أي لأوريجين لأصبح صوفياً ولكن الفرصة لم تتح، ومن المؤكد أن أوريجين قد عرف مفاهيم الوحدة الصوفية وأدرك القيمة الحقيقية لها وبذلك يكون قد مهد السبيل لخليفته جريجورى الذي تأثر به وكان يطلق عليه اللقب الشهير «أول صوفي مسيحي»[1].

ثانيا: بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة:

ثار خلاف كبير بين المؤرخين حول الصلة بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة، فذهب فريق منهم إلى القول بالأثر المسيحي على الأفلاطونية المحدثة وحجتهم في ذلك أن الأفلاطونية الجديدة كانت مختلطة كل الإختلاط بالدين المسيحي، غير أن هناك فريقاً من المفكرين ينكر هذا الأثر ويرى أن هناك تباعداً بين الإتجاهين فالمسيحية تستمد جذورها من اليهودية بينما تعتبر الأفلاطونية الجديدة هي الوريث الحقيقي والشرعي للتقاليد الهلينية ولم يكن بها أي عناصر جوهرية ذات أصل سامي[2]، ويستدلون على التباعد بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة أولاً بتجربة الفناء، فالفناء غاية في الفلسفتين معاً، في المسيحية والأفلاطونية الجديدة، إلا أن المسيحية قد فهمت الحقيقة العليا التي يفنى فيها الإنسان على أساس عيني تاريخي فربطت هذه الحقيقة بأحداث معينة وأشخاص معينين، أما الأفلاطونية الجديدة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة وأقامت من أجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث، ومن مظاهر التباعد بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة ثانياً، النظرة إلى العلاقة بين الله وبين الإنسان أو الفرد المشخص أو العيني، فالمسيحية تبدأ من الله أو بمعنى أصح تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني المحسوس، أما الأفلاطونية الجديدة فإنها تريد الإرتفاع بالإنسان إلى مقام الألوهية[3].

---

(١) H.Crouzel, Origene & La Connaissance Mystique, 1961, P.530.

(٢) Inge, Op.Cit., P.60.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١١٧/١١٨.

بمعنى آخر إن السبيل بالنسبة للمسيحية هو الهبوط من أعلى إلى أسفل بينما بالنسبة للأفلاطونية الجديدة هو الإرتفاع من أسفل إلى أعلى، تبدأ بالإنسان وتصعد إلى الله. وعندما شعر الأفلاطونيون الجدد بهذه الإختلافات نهضوا للرد على المسيحيين وبدأت هذه المحاولة للرد على المسيحية بامونيوس ساكاس الذي كان مسيحياً ثم إتجه إلى الأفلاطونية الجديدة ومنها إلى الوثنية، وأفلوطين الذي انتقد الغنوصية وكان مما أغضبه منهم هو نغمتهم المتغطرسة في كلامهم عن أفلاطون[1]، وترك أفلوطين لتلميذه، فورفوريوس مهمة الحوار مع المسيحية، ومن الطريف هنا أن نقارن بين هجوم فورفوريوس وهجوم كلسوس، فبينما ركز كلسوس على عدم اكتراث المسيحيين بأمن الأمبراطورية وسلامتها وهو أمر اعتبره خطراً جسيماً، إذا بفورفوريوس لا يعبأ بالمسائل السياسية.ولا يجادل الاخلاقيات المسيحية وإنما يعترض على عقيدة خلق العالم، كما أنه يسخر من نظرية بعث الأجساد ويؤكد استحالتها، وهنا يقول هارناك: «كان فورفوريوس يتفق مع الفلسفة المسيحية للدين، وكان واعياً تماماً لهذه الوحدة»[2].

ومن مظاهر التباعد بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة مسألة الثالوث وبصدد هذه المسألة يمكننا أن نقول أنه ليس هناك تشابهاً بين الثالوث المسيحي وأقانيم أفلوطين وذلك لأن أفلوطين لم يستعمل كلمة ثالوث وإنما استعمل أقنوم أو مبدأ، وإن كان هناك تشابه بينهما فليس إلا في اللفظ فقط، فالمسيحية تقول إن الأقانيم الثلاثة هي الله، لكن أفلوطين يجعل هذه الأقانيم منفصلة تماماً عن الواحد بالإضافة إلى أن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي تختلف إختلافاً واضحاً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك الصفات التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين.

وصفوة القول إنه ليس ثمة فارق كبير بين الوثني المتفلسف والمسيحي المتفلسف، اللهم إلا في نظرة كل إلى الثقافة القديمة ونحن نستطيع أن ندرك مقدار الحزن العميق الذي انتاب الوثنيين وهم يشهدون حضارتهم العريقة العظيمة الثقافة البالغة الروعة وهي تحتضر.

---

(١) Inge Op.Cit , P.64.

(٢) Harnack, Expansion of Christianity, Vol.2,P.138.

ثالثا: التوفيق بين الدين والفلسفة لدى فلاسفة الأفلاطونية الجديدة:

أما عن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل فقد اكتملت صورتها في المدرسة الأفلاطونية الجديدة التي تعتبر محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ولقد مرت هذه المحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الأفلاطونية الجديدة في مراحل ثلاث هي:

المرحلة الأولى: ويمثلها كل من أفلوطين وتلميذه فورفوريوس الصوري وكانت الغاية من هذه المرحلة إحداث نوع من التوازن بين الدين والفلسفة، فلو تأملنا مثلاً فلسفة أفلوطين فسنجد أنها تدور حول مشكلتين رئيسيتين إحداهما دينية تتعلق بمصير النفس وطريق إعادتها إلى طهارتها الأولى، والأخرى مشكلة فلسفية تتعلق بترتيب الكون وتفسيره تفسيراً عقلياً صارماً، وهاتان المشكلتان متصلتان إتصالاً وثيقاً بحيث تتمم الواحدة الأخرى[1]. ولقد وصف شميدت Schmidt هذا الدور بأنه قائم على الوحدة بين الدين والفلسفة والإتجاه نحو النظام والعقيدة والبعد عن التفكير الذي لا جدوى منه والشعور بالحاجة إلى الوحي والرغبة في الحياة الروحية وأفكار الخلود والتطهير والتصوف[2]. وفي هذا الدور وضعت كل المسائل الرئيسية التي قالت بها الأفلاطونية الجديدة كما ظهرت كل المبادى الميتافيزيقية التي تقوم عليها وتحددت الصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم[3].

فالصلة إذن بين الدين والفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن حتى أن الدين كان لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر.

والمرحلة الثانية: يمثلها الفيلسوف الأفلاطوني الجديد في المدرسة السورية يامبليخوس، وفي هذه المرحلة يسيطر الدين سيطرة تامة على الفلسفة

---

(١) أنظر، حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، جـ ١، دار المعارف بيروت، ص ١٠٩.

(٢) Inge, Op.Cit , P.70.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٩٨.

يتمثل هذا خير تمثيل لدى يامبليخوس الذي كان يجمع بين الدين والفلسفة حيث كان يقرأ لأفلاطون وأرسطو ويربطهما بفيثاغورس ثم يتجه إلى تفسير هذا المزيج تفسيراً يتفق وأديان الشرق وتصوفه وكذا التراث السحري في العالم القديم[1]. أما المرحلة الثالثة والأخيرة فيمثلها بلوتارخوس وابروقلس، وفيها اثرت الأفلاطونية الجديدة بالتيارات المشائية وكان من نتائج هذا التأثر أن اصبحت أكثر تنظيماً وأدق تعبيراً وهذه الصورة العليا التنظيمية نجدها عند ابروقلس وذلك لأن أفلوطين لم يترك نسقاً فلسفياً متناسق الأجزاء بل ترك لنا في الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد إرتباطاً عضوياً .

* * *

(١) T. Whittaker. Op.Cit., PP.121/31.

الفصل الخامس

الآداب والفنون المختلفة في مدرسة الاسكندرية



مقدمة:

كان من أهم الصفحات المشرقة في تـاريخ الأسـرة البطلمية هو إهتمـامهم البـالغ بجعـل الإسكندريـة مركـزاً ثقافيـاً عالميـاً، ولقد نجحـوا في تحقيق ذلك بسرعة وبطريقة فائقة أثارت إعجاب المهتمين بتاريخ الحضارات قديماً وحديثـاً، وانتهج البطالمة في سبيل تحقيق هذه الغايـة خطة تـركزت في إنشـاء دار خاصـة للدراسـة والبحث أطلق عليـه اسم «المـوسيـون» μουσεῖον ومعنـاهـا دار ربـات الفنون والحقوا بها مكتبة كبيرة جمعوا فيها الكتب بكميات كبيرة وبذلوا في سبيل ذلك بسخاء كبير[1].

أولاً: الآداب:

١ ـ دار العلم والمكتبة:

تعتبـر مكتبة الإسكنـدرية أشهـر المكتبات في العـالم القـديم وإن لم تكن المكتبة الوحيدة على أية حال، كما انها لم تكن أقدم المكتبات لأنه من المؤكـد أن مجمـوعات من أوراق البـردى وجدت في مصـر كما وجـدت مجموعـات من الألواح المسمارية في بلاد ما بين النهرين[2].

---

(١) مصطفى العبادي، مرجع سابق ص ١٤٣.

(٢) سارتون، تاريخ العلم، الجزء الرابع، العلم والحضارة الهللينستية في القرون الثلاثة الأخيـرة قبل =

ومما يدعو إلى العجب أن إسم مكتبة الإسكندرية لم يصل إلينا ولم يظهر في اللغات الأوربية كما ظهرت كلمة «موسيون» ذلك لأن الإسم الفنى للفظ «مكتبة» في اللغة اليونانية وهو لفظ تحتوي عليه لغات كثيرة كان يعني أولاً خزانة كتب، كما كان يعني مجموعة من الكتب بالمفهوم المكتبي، لكن إستخدام هذا اللفظ بمعنى مكتبة جاء متأخراً ولم يكن في أول الأمر شائعاً، وكان المؤرخ بوليبيوس أول من إستخدم كلمة مكتبة في هذا المعنى[1].

وتختلف المصادر القديمة فيما بينها إختلافاً كبيراً حول مؤسس مكتبة الإسكندرية ودار العلم فيها، فبعض المصادر يؤكد على أن بطليموس الأول سوتير (٣٢٣/٢٨٤ ق.م) هو المؤسس، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن بطليموس الثاني فيلادلفوس (٢٨٥/٢٤٦ ق.م) هو المؤسس الحقيقي لمكتبة الإسكندرية غير أن صلة ديمتريوس الفاليري، بمنشأ هاتين المؤسستين تؤيد الرأي الأول لأنه فقد مكانته في العصر البطلمي منذ أوائل عهد بطليموس الثاني ولذلك فمن المرجح أن يكون بطليموس الأول، هو الذي وضع الإرهاصات الأولى في سبيل إنشاء دار العلم والمكتبة[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بطليموس قد جمع إلى كونه قائداً عسكرياً فضيلة العلم والتحلي به فقد كان رجلاً مثقفاً على جانب كبير من الذكاء وكتب أعظم كتاب عن «سيرة الإسكندر الأكبر»، ولقد عهد إلى المفكر والسياسي الأثيني ديمتريوس الفاليري بمهمة التصميم والتنفيذ وسخر له من المال ما شاء من أجل شراء الكتب وجذب العلماء إلى الإسكندرية.

وقد انشئت دار العلم والحكمة على نمط مدارس اثينا الفلسفية وبخاصة أكاديمية أفلاطون، وليقيوم أرسطو لكن معهد الإسكندرية فاق سائر معاهد العلم القديمة حيث كان يؤلف جزءاً من الحي الملكي بالإسكندرية وكان يتألف من منتزه فسيح ومجموعة من المباني تضم قاعات للبحوث العلمية فضلاً عن قاعة

= الميلاد ص ص ٢٥٧/٢٥٨.

(١) سارتون، مرجع سابق، ص ٢٥٨.

(٢) Tarn, W.W., Hellenistic Civilization, P.236.

عامة للأكل وأماكن لإقامة العلماء الذين يتألف منهم أعضاء الدار، وأن الملوك كانوا يدفعون لهؤلاء العلماء مرتبات سخية ويوفرون لهم كل حاجاتهم المادية ويعفونهم من دفع الضرائب واداء أي عمل يصرفهم عن بحوثهم[1].

وتوفر البطالمة على العناية بالمعهد فراحوا يجمعون المخطوطات النادرة ذلك أنهم عندما كانوا يعثرون على مخطوط قيم في أي مركب يقترب إلى شواطىء مصر كانوا يستولون على المخطوط ويضعونه في المكتبة ويعطون لصاحبه نسخة بدلاً منه، ويقال أن حكومة أثينا كانت تحتفظ بمجموعة من المخطوطات الممتازة لمسرحيات اسخيلوس وسوفوكليس ويوربيدس، وإن بطليموس الثالث إستعار هذه المخطوطات لينسخها وإنه أودع بأثينا رهناً لهذه المخطوطات مبلغ خمسة عشر طالباً ثم احتفظ بالمخطوطات الأصلية ورد إلى أثينا نسخاً منها مضحياً بالمبلغ[2].

ويلاحظ أن بطليموس الأول وإن كان قد وضع نواه المكتبة الكبرى بما جمعه من كتب، فإن بطليموس الثاني كلأها برعايته فنمت سريعاً إلى حد أنه عند منتصف القرن الثالث قبل الميلاد أي قبل نهاية حكمه، ضاق المبنى الأصلي للمكتبة بما فيه من كتب كثيرة الأمر الذي تطلب إنشاء مكتبة ثانية في معبد السرابيوم تعرف باسم المكتبة الصغرى، وامتدت إليها الحركة العلمية والثقافية من الموسيون أو (المتحف) وأصبحت المحاضرات والدروس تلقى في أروقة المعبد والغرف المحلقة به[3].

ولقد كانتت المكتبة تضم عدداً هائلاً من الكتب العلمية والأدبية، فقيل إنها بلغت في أيام بطليموس فيلادلفوس نحو أربعمائة ألف مجلد، هذا باستثناء

---

(١) أنظر، إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عهد البطالمة، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦، ص ٢٠٨.
وأيضاً Strabo, 17, 18.

(٢) سارتون، مرجع سابق، ص ص ٢٦٠/٢٦١.
وأنظر Bevan, A History of Egypt Under the Ptolemic Dynasty, 1927, P.364.

(٣) مصطفى العبادي، مكتبة الإسكندرية القديمة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧، ص ١١.

ما كان موجوداً في القصور الملكية وفي المكتبة الصغرى التي كانت تعتبر فرعاً من المكتبة الكبرى، وارتفع عدد هذه الكتب إلى ما يقرب من الضعف أي حوالي (٧٠٠ ألف) في آخر أيام كليوباترا[١].

ولا يمكن المبالغة فيما لمعهد الإسكندرية من أثر في تقدم العلوم فإنه بفضل إنشائه وما تمتع به من سخاء البطالمة ورعايتهم المستنيرة أمكن تنظيم البحث العلمي الجماعي لأول مرة في التاريخ وتوفير مطلق الحرية للعلماء في متابعة بحوثهم، دون أي توجيه أو ضغط سياسي أو ديني أو قومي ودون دوخي أي هدف سوى البحث عن الحقيقة.

وفي كنف هذه الظروف انطلق العلماء في بحوثهم وأفادوا من كل ثمار البحوث السابقة سواء أكانت إغريقية أم مصرية أم بابلية فاحدثوا بذلك نهضة علمية باهرة لم يشهد العالم لها مثيلاً من قبل[٢].

وكانت مكتبة الإسكندرية تحتوي على العديد من الأمناء وقد ذكرهم بارسونز[٣] E.A.Parsons بالترتيب التالي:

ديمتريوس الفاليري	٢٨٤ ق. م.
زينودوتوس الأفيس	٢٨٤/ ٢٦٠ ق. م.
كاليماخوس البرقاوي	٢٦٠/ ٢٤٠ ق. م.
أبوللونيوس الرودسي	٢٤٠/ ٢٣٥ ق. م.
اراتوشنيس البرقاوي	٢٣٥/ ١٩٥ ق. م.
اريستوفانيس البيزنطي	١٩٥/ ١٨٠ ق. م.
ابو للونيوس ايد وجرافس	١٨٠/ ١٦٠ ق. م.
اريستارخوس الساموتراقى	١٦٠/ ١٤٥ ق. م.

ولم يكن أمناء المكتبة قوامين أو مفهرسين بل كانوا علماء متمكنين في فقه

(١) لطفي عبد الوهاب يحيى، مقدمة في حضارة الإسكندرية، دراسة في حضارة البحر المتوسط، الإسكندرية ١٩٥٨، ص ٢٦.

(٢) إبراهيم نصحى، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٣) E.A. Parsons, The Alexandrian Library, PP.467/69.

اللغة والواقع أن مكتبة الإسكندرية كانت مهد علماء فقه اللغة والإنسانيين كما كان الموسيون مهد علماء التشريح والفلكيين كما سبقت الإشارة في حديثنا عن العلوم في مدرسة الإسكندرية[1].

وهكذا كانت مكتبة الإسكندرية أعظم مكتبات العالم ويبدو أن ذلك لا يعدو أن يكون إتجاهاً سلكه البطالمة نحو الدعاية السياسية عن طريق تركيز الأضواء على عاصمتهم كمركز للثقافة العالمية والعلوم[2].

وقد بقيت المكتبة الكبرى كعبة الباحثين من كل فج[3]، أما عن مصيرها وما آلت إليه، فتلك مسألة تتنازعها الآراء وتختلف حولها وجهات النظر، فهناك رواية ترددت منذ القرن الثاني المسيحي تقول إن المكتبة أحرقت عرضاً عندما أشعل يوليوس قيصر النار في الأسطول المصري عام ٤٨ ق.م، ولكن الإعتقاد السائد الآن هو أن الحريق التهم بعض المخازن المطلة على البحر والتي كانت وقتئذ تمتلىء بلفافات البردى المعدة للتصدير، ولم يلتهم المكتبة ذاتها، على أنه من المحتمل إختفاء المكتبة الكبيرة قبل نهاية القرن الثالث الميلادي بسبب التبديد والإهمال أو بسبب الحرب وحوادثها[4] وقد رجح البعض الآخر أن تكون هذه المكتبة قد راحت ضحية للصراع بين المسيحيين والوثنيين عندما أصبحت المسيحية دين الدولة الرسمي، فقد أمر ثيوفيلوس (أسقف الإسكندرية من ٣٨٥/٤١٢) بتدميرها بوصفها معقل الآراء الهدامة، ولم يقف التخريب عند هذا الحد، بل إنتهى بحادثة قتل العالمة الرياضية الشهيرة هيباتيا ابنة الرياضي ثيون التي قادوها إلى معبد القياصرة ورجموها حتى ماتت، ولقد وضعت نهايتها المؤسفة حداً للمدرسة القديمة[5].

---

(١) أنظر، سارتون، مرجع سابق ص ٢٦٢.

(٢) لطفي عبد الوهاب يحيى، مرجع سابق، ص ٢٦،

(٣) Tarn, Op.Cit., P.237.

(٤) Burry, J.B., History of the Later Roman Empire, I, PP. 368/69.

وأنظر، Bevan, Op.Cit., P.364.

(٥) Chadwick, Op.Cit., P.171.

وأنظر أيضاً Breccia, Alexandria ad Aegyptum, Bergamo, 1922, P.113.

وهناك رواية أخرى نقلها أبي الفرج بن العبري(*) عن أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (٥٦٨/٦٤٦ هـ) مؤداها أن القائد المسلم عمرو بن العاص احرق المكتبة الكبرى التي كانت بالإسكندرية عند فتح العرب لها وذلك عام ٦٤٢ م، ثم تداولها من بعده نفر من المؤرخين، منهم عبد اللطيف البغدادي وتقي الدين المقريزي.

وتتلخص الرواية أو القصة في أن حنا الأجرومي Johannes Grammaticus شهد فتح العرب للمدينة، ودخل مرة على عمرو بن العاص فأكرمه عمرو وافتتن به، وقربه من نفسه ـ فطلب «حنا» إلى عمرو أن يهبه «كتب الحكمة في الخزائن الملوكية» فاعتذر عمرو بأنه لا يستطيع أن يأمر فيها إلا بعد أن يستأذن أمير المؤمنين «عمر بن الخطاب» وكتب عمرو إلى الخليفة عمر في شأن ذلك، فجاءه كتاب الخليفة يقول: وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله، ففي كتاب الله ما يغني عنها، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله، فلا حاجة إليها، فأخذ عمرو يوزع كتب المكتبة على حمامات الإسكندرية لتحرق في مواقدها. «وحنا الأجرومي» هذا هو بعينه «حنا فلبونس» John Philoponus الذي عاش في حكم جستنيان (٥٢٧/٥٦٤) وكتب مقالات عدة هاجم فيها رجال الدين المسيحيين، والمرجح إنه لم يكن على قيد الحياة عند فتح العرب للإسكندرية عام ٦٤٢ م، ولو كان حياً حينذاك لنيف عمره على مائة وأربعين سنة[1].

ولقد رفض كل العلماء المحدثين تقريباً هذه الرواية وذهبوا إلى أنها تعد خرافة لا نصيب لها من الصحة لأن المكتبة لم تكن موجودة بالإسكندرية عندما غزا عمرو مصر، وكان من هؤلاء جيبون وبتلر. ويدعم بتلر موقفه من تهمة إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية بالأدلة التالية:[2].

(*) هو أبو الفرج الملطي الملقب بابن العبري وله كتاب تاريخ مختصر الدول.

(١) أنظر، إبراهيم جمعة، مرجع سابق ص ص ٢١٥/٢١٦.

(٢) Butler, Arab Conquest of Egypt, PP.422/33.

وراجع، إبراهيم جمعة، مرجع سابق ص ص ٢١٨/٢١٩.

١ ـ إن قصة إحراق العرب للمكتبة العامة لم تظهر إلا بعد نيف وخمسمائة عام من وقت الحادثة التي تذكرها الرواية السابقة.

٢ ـ إن الرجل الذي تذكر القصة إنه كان أكبر عامل فيها وهو حنا (حنا الأجرومي) مات قبل غزوة العرب بزمن طويل.

٣ ـ إن القصة قد تشير إلى واحدة من مكتبتين: الأولى مكتبة المتحف وهذه ضاعت في الحريق الكبير الذي أحدثه قيصر ٤٨ ق.م. وإن لم تتلف عند ذلك، وكان ضياعها فيما بعد في وقت لا يقل عن أربعمائة عام قبل الفتح، وأما الثانية فهي مكتبة السرابيوم فإما أن تكون قد نقلت من المعبد قبل عام ٣٩١ للميلاد وقت ثورة ثيوفيلوس وإما أن تكون قد هلكت أو تفرقت كتبها وضاعت وبذلك يكون إختفاؤها قبل فتح العرب بقرنين ونصف قرن من الزمان.

٤ ـ إن كتاب القرنين الخامس والسادس الميلاديين لا يذكرون شيئاً عن وجود مكتبة عامة، وكذلك كتاب أوائل القرن السابع.

٥ ـ لو صح أن هذه المكتبة قد نقلت، أو لو كان العرب قد أتلفوها حقيقة، كما أغفل ذكر ذلك كاتب من أهل العرب كان قريب العهد من الفتح هو «حنا النقيوسي» ولما مر على ذلك بغير أن يكتب حرفاً عنه.

ويذكر أوروسيوس بأنه لم يعد للمكتبة وجود في عام ٤١٦ أي قبل فتح العرب بأكثر من قرنين، ومن ثم فإن إتهام المسلمين بإحراق مكتبة الإسكندرية لا يستحق الوقوف عنده لتنفيذه[١]، غير أن هناك من المؤرخين ما يحمل العرب تهمة إحراق المكتبة ومن هؤلاء ماتير Matter، وبارسونز Parsons وبوري Bury[٢].

ويؤيد الأستاذ شارل ديل Ch.Diehl ما قاله بتلر بصدد قضية حريق مكتبة الإسكندرية وينفى عن العرب تهمة هذا الحادث ويورد أدلة على ذلك منها[٣]:

---

(١) إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص ص ٣٨/٤٦.

(٢) راجع، مصطفى العبادي، مكتبة الإسكندرية القديمة، ص ص ٣٨/٤٦.

(٣) أنظر، إبراهيم جمعة، مرجع سابق ص ٢٢٠.

١ ـ اختفت المكتبة التي كانت فخر المتحف منذ أمد بعيد قبل الفتح العربي بشهادة بلوتارخ وسنكاوديون كاسيوس وغيرهم في الحريق الذي صحب ثورة الإسكندريين على قيصر.

٢ ـ لم يذكر حنا النقيوسي الذي كاد يكون معاصراً للفتح العربي والذي كان رجلاً عالماً ـ شيئاً عن حريق المكتبة.

٣ ـ لم يذكر واحد من كتاب القرن الخامس الذين زاروا الإسكندرية ولا سيما «حنا مسكوس» الذي كان شغوفاً بالمسائل الفكرية ـ شيئاً عن وجود مكتبة كبرى في الإسكندرية.

٤ ـ إن المكتبة الشهيرة التي اسست بعد سنوات في بعض جهات «السرابيوم» قد اختفت على الأرجح سن ٣٩١ بعد الميلاد حينما خربه المسيحيون في ثورتهم على الوثنيين أو اغتصبت وتفرقت كتبها.

وبهذه الأدلة والبراهين التي أوردها كل من بتلر وديل يمكن إبعاد تهمة إحراق مكتبة الإسكندرية التي ذكرها القفطي أولاً وروجها المؤرخ اليهودي إبن العبري. والآن بعد أن ذكرنا موجزاً عن المتحف السكندري وما كان يحويه من علماء ومكتبات وما انتهت إليه تلك المكتبات، نحاول أن نعرض لمظاهر الحركة الفكرية في بلاط البطالمة ثم نلقى الضوء بعد ذلك على سمات تلك الحركة في الإسكندرية إبان العصر الروماني.

٢ ـ الأدب البطلمي وأهم دراساته:

تميزت الحياة اليونانية العالمية الجديدة التي إزدهرت بعد عهد الإسكندر بعدة جوانب تنسحب على العلم والفن والأدب والفلسفة، فقد إنتجت نوعاً من الأدب ذات طابع خاص بها، وأخرجت نقداً أدبياً علمياً كما أنتجت أبحاثاً جديدة في الطب والفلك والرياضيات، وسارت قدماً بالفلسفة منتهجة في أكثر الأحيان سبلاً جديدة، ولما كانت هذه المعارف والعلوم متداخلة فيما بينها بالإضافة إلى أنها كانت ذات منزع متماثل وانها تطورت طبيعاً من ثقافة اليونان

القديمة، لذا فإننا سنقصر إهتمامنا على دراسة الأدب وفنونه المختلفة من شعر ونثر[1].

أ ـ الشعر:

كانت الإسكندرية عاصمة الأدب في العالم الأغريقي في القرن الثالث قبل الميلاد حتى انه يندر أن نسمع أن أحداً من فحول شعراء ذلك العصر لم يزر الإسكندرية أو يعيش فيها لينعم برعاية ملوكها وينهل من موارد علمها، فلا عجب أن كافة أنواع الشعر الإغريقي فيما عدا الكوميديا قد تأثرت في خلال هذا العصر بالشعر الإسكندري[2]. وكان الشعر في ذلك العصر، يدل على سعة إطلاع كبيرة، ويتميز بالإجادة الفنية، ويفيض بالإشارات إلى الشعر الرائع الذي ظهر في الماضي ويردد صداه.

وكان أحب ألوان الشعر إلى قلوب الإسكندرانيين هو الشعر الحماسي Epic والمرثيات Elegy، والشعر الغنائي والشعر السباعي Lambus والأبيجراما Epigramy ويمتاز الشعر الحماسي الإسكندري بالميل إلى الإيجاز ميلاً شديداً إلى إنتائج القصائد القصيرة Epyllion وبأنه لم يعد كما كان مقصوراً في الماضي على الرواية[3]، واتسم الشعر الإسكندري بخلوه من العواطف السياسية والشعور بالتقوى نحو الآلهة القديمة، وتصوير المشاعر الإنسانية وامتداح الحياة البسيطة وكذلك تصوير الواقع تصويراً دقيقاً. وقد وجه العلماء الذين عينهم البطالمة في المكتبة إهتمامهم إلى وضع فهارس للكتب وكذلك أسس للتصنيف وتحقيق النصوص والنقد الأدبي، كما ابتكروا العلاقات الصوتية وكذلك علامات الإستفهام وما إليها من فواصل الكلام.

وكان علماء الإسكندرية عند دراسة أي مؤلف يهتمون أولاً بتحقيق النص ثم بشرح لغته وبعد ذلك بتفسير الموضوعات التي يتناولها وبذلك فقد أوجدوا

---

(١) دي لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل ص ٢٤.

(٢) إبراهيم نصحي، العصر اليوناني والروماني «في تاريخ الحضارة المصرية»، المجلد الثاني، مكتبة مصر، ص ٨٣.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٨٣.

طرق نقد النصوص والآداب وحاولوا أن يستخرجوا خلاصة المخطوطات الكثيرة التي كانت بين أيديهم وأن يوجهوا الناس إلى ما يجب قراءته منها فوضعوا قوائم بأحسن الكتب وشعراء البطولة الأربعة والعشرة الشعراء الغنائيين وكذلك العشرة الخطباء[١]، كما عكفوا على تأليف سير لكبار العلماء والكتاب وكتبوا خلاصات في التاريخ والآداب والتمثيل والعلم والفلسفة، وقد ساعدت بعض هذه الخلاصات على حفظ المؤلفات الأصلية وإن كان بعضها قد حل محلها وقضى بغير علم واضعيها على هذه المؤلفات[٢].

هكذا كان النقد الأدبي السكندري يتركز على قواعد ثابتة أكيدة تخالف تماماً قواعد النقد عند الرواقيين ويعزى إلى علماء الإسكندرية فضل تحقيق الأشعار الهومرية والغنائية والمسرحيات ونشرها على نحو لا يختلف كثيراً عما بين أيدينا اليوم[٣].

وكان من أهم أدباء الإسكندرية في العصر البطلمي ما يلي:

أولا: كاليماخوس Callimachus

كان كاليماخوس أديباً وشاعراً بل وأبرز شعراء الإسكندرية في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد. ولد في مدينة قورينة حوالي ٣٠٠ ق.م ثم هاجر إلى الإسكندرية في مطلع حياته وعمل مدرساً لأول مرة في ضواحي اليوسيس، وكان تلميذاً لهيرموكراتيس الأيوسي وصديقاً لأراتوس في أثينا[٤]، ولقد كان كاليماخوس كبير الأثر في الحركة الأدبية ولعل ما كان يزعجه هو الإطالة في موضوع ولذا فإنه كثيراً ما كان ينصح بإختيار موضوع محدد[٥]، ولما

---

(١) Tarn, Op.Cit., P.238.

وأنظر، Symonds, J.A., Studies of the Greek Poets, London, 1920, PP.21/22.

(٢) Mahaffy, J.P., Greek Life, & Thought, London, 1887, P.511. Tarn, Op.Cit., P.237

وأنظر،

(٣) إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٤) M. Carry & A.D. Nock Others, The oxford Classical Dictionary, oxford, at the Clarendon, 1949, P.157.

(٥) إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عصر البطالمة، الجزء الرابع، ص ٢١٩.

كان كاليماخوس على علاقة طيبة بالبلاط الملكي لذا فقد عهد إليه بطليموس الأول ـ سوتير مهمة ترتيب مكتبة المتحف وبفضله غدت المكتبة بنظامها الدقيق تقدم أعظم التسهيلات لأساتذة جامعة الإسكندرية وطلابها، ومن ثم فقد تجلت إسهاماته في وضع فهرسين لمكتبة المتحف أحدهما بأسماء المؤلفين والآخر بأسماء الموضوعات، وبذلك يعتبر كاليماخوس بحق مؤسس علم المكتبات في العالم القديم[1]. وكان هذا الفهرس(*) مصنفاً تصنيفاً دقيقاً بحيث اشتمل على مائة وعشرين لفافة بردية، وقسمت لفائف المكتبة إلى ثمانية أقسام هي:[2]

١ ـ المؤلفون المسرحيون.
٢ ـ شعراء الملاحم والأناشيد.
٣ ـ المشرعون.
٤ ـ الفلاسفة.
٥ ـ المؤرخون.
٦ ـ الخطباء.
٧ ـ أساتذة علم الخطابة.
٨ ـ مؤلفون متنوعون.

ويلاحظ أن هذه المحاولة من جانب كاليماخوس كانت سبباً في تقسيم الأشعار الهومرية وتاريخ هيرودوت وغيرهما من الآثار الأدبية القديمة إلى أجزاء أو مجلدات، وبفضل هذا التصنيف أيضاً أصبح لمكتبة الإسكندرية مكانة الصدارة في عالم البحث، وكانت بمثابة المرجع الوحيد الذي إعتمد عليه الناقلون وبذلك إكتسبت ثقة العالم كله[3].

أما عن إنتاجه الأدبي فقد كان مقصوراً على بعض الأناشيد والقصائد القصيرة التي لا رابطة فيها على الإطلاق، ويقال إنه توفي حوالي ٢٤٠ ق.م[4].

---

(١) Parsons, Op.Cit., P.206 ff.

(*) كان هذا الفهرس المصنع الذي وضعه كاليماخوس بعنوان «قوائم جميع المؤلفات الهامة في الثقافة اليونانية وأسماء مؤلفيها».

(٢) سارتون، مرجع سابق، ص ص ٢٧٢/٢٧٣.

(٣) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٤) The Oxford Classical Dictionary, PP.157/158.

ثانيا: ابو للونيوس الرودسي:

عـاش ابو للونيـوس الرودسي أو السكنـدري في النصف الثاني من القـرن الثالث، وتتلمذ على كاليماخوس وربما خلفه في منصب مدير مكتبة الإسكنـدرية أي حـوالي (٢٤٠/ ٢٣٥ ق.م). ولد ابـوللونيوس في الإسكنـدرية حـوالي ٢٩٥ ق.م ولقب بالرودسي لأنه استقرفى رودس بعد طرده من منصبه في المكتبة لكنـه كان في الأصل نقراطياً أي من نقراطيس[١].

شغـل أبـو للونيـوس منصبـاً رسميـاً في البـلاط وتؤكـد قـائمـة المكتبـات السكندرية أنه قد إرتقى هذا المنصب بعد زنودتوس واراتوشنيس، وإنه إستمر في هذاالمنصب حتى إعتلاه بطليموس الثالث يوارجتيس (٢٤٦/٢٢١ ق.م) الحكم، وحينئذ عاد متجهاً إلى رودس وبقى بها حتى موته[٢].

ولقد اتبع ابـو للونيوس أسـاليب عصره في عـدة قصائـد ألفها عن تـأسيس المدن لكن أروع مؤلفاتـه كانـت قصيـدته الملحميـة التي عنوانهـا «أرجونـوتيكا» Argonautica وهي رحلة مـلاحي السفينـة أرجـو، وتتـألف من ٥٨٣٥ بيتـا من الشعر ويعيبها ضعف تصـوير الشخصيـات والإفتقار إلى الـوحدة غيـر أنها كـانت تتضمن نواحي ممتازة كثيرة أهمها قوة التحليل النفسي التي نراها في تصـور حب ميديا لياسون بطل القصة، وفي النزاع العنيف بين هذا الحب وبين تعلقهـا ببيتها وأسرتها[٣].

وتنقسم ملحمـة أبو للونيـوس إلى أربعـة كتب، فـالكتابـان الأول والثـاني يتناولان أساساً الرحلة إلى كولخيس، ويعالج الجزء الـرئيسي من الكتاب الثـالث حب البطل ياسـون وزوجتـه ميـديـا، بينمـا يتحـدث الكتـاب الـرابـع عن رحلة العودة[٤].

---

(١) The Oxford Classical Dictionary, P.70.
وأنظر، سارتون، تاريخ العلم، ص ٣٣٠.

(٢) The Oxford Classical Dictionary, P.70.

(٣) إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

(٤) سارتون، مرجع سابق ص٣٣١.

ثالثاً: ثيوكريتوس Théocritus

كان ثيوكريتوس من أشهر شعراء القرن الثالث ق.م، ولقد إنضم إلى جانب كاليماخوس في النزاع الذي نشب بينه وبين ابوللونيوس[1]. ولد ثيوكريتوس في أواخر القرن الرابع وأمضى بعض الوقت بالإسكندرية إبان حكم بطليموس الثاني فيلادلفوس (٢٨٥/٢٤٦ ق.م) وتأثر بالشعراء الذين كانوا في رعاية الموسيون حتى قيل إنه كان شاعر البلاط، وكان والده يسمى براكساجوارس ووالدته تدعى فيلينا[2].

إتخذ ثيوكريتوس من المناظر الطبيعية الوديعة والجمال الريفي مصدراً أساسياً ورئيسياً لتعليمه في مدينة سيراكوزة وأخيراً في جزيرة كوس، وكتب أشعاراً معظمها أغاني تصور الحياة الريفية في صقلية أبدع تصوير، وقد أطلق عليه «والد شعر الريف»[3]. وظل إسم ثيوكريتوس جاريا على الألسنة نحو ألفي عام في عصور نضب فيها معين الأدب بعد سقوط الإسكندرية في قبضة الرومان[4].

ب ـ النثر:

لم تحرز الإسكندرية تقدماً ملحوظاً في النثر الهللينستي مثل ما كان لها في الشعر. وقد تأثر النثر في ذلك العصر بعاملين كان لهما أسوأ الأثر فيه، أما العامل الأول فهو أثر المشائين حيث أدى إهتمامهم بجمع الحقائق كما هي إلى الخلط بين الحقائق والقصص دون أي تمييز بينهما، أما العامل الثاني فهو أثر أيسقراط وتلاميذه وكانوا يختلقون الوقائع ليكون أثر الحوادث في النفس عميقاً أويحورون الحقائق ليكون لها مغزى ظاهر[5]. ويعتبر ساتيروس أشهر مؤرخي الإسكندرية الذين تأثروا بالمشائين، وكلايتارخوس أبرز مثل لمؤرخي الإسكندرية

---

(١) أنظر، إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ٢٢٠.
(٢) The Oxford Classical Dictionary, P.892.
(٣) إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص ٢٢٠.
(٤) إبراهيم جمعة، مرجع سابق ص ٢٢٦.
(٥) إبراهيم نصحي، العصر اليوناني والروماني ص ٨٤.

الذين تأثروا بمدرسة ايسقراط(١).

وإذا كان التاريخ يحتل مكان الصدارة في نثر العصر الهللينستي، فقد كان للجغرافيا مكان هام فيه، إلى حد أن ما كتبه فيها العالم الجغرافي أراتوسثنيس (٢٧٥/١٩٤ ق.م) يعتبر أعظم مثل للنثر الإسكندري. وكان اراتوسثنيس كما ذكرنا من قبل عالماً جغرافياً، وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب في الشعر والفلسفة وقواعد اللغة وفقهها والتاريخ، لكن مؤلفاته في التاريخ والجغرافيا فاقت سائر ما كتبه(٢).

هكذا ساهمت الإسكندرية بنصيب كبير في بناء الحضارة الإنسانية إبان العصر البطلمي في مجالي الشعر والأدب فضلاً عن النهضة العلمية التي إزدهرت بها وكانت أساس الحركة العلمية العربية في العصور الوسطى وكذلك النهضة الأوروبية الحديثة(٣).

٣ ـ الحركة الأدبية في العصر الروماني:

لم تقتصر الحياة العلمية في الإسكندرية في العصر الروماني على الموسيون والمكتبة بل وجدت مدارس وقاعات للدراسة يدرس بها من شاء من هؤلاء العلماء، وكانت هذه المدارس والقاعات تكون ما يمكن تسميته بجامعة الإسكندرية(٤). ويختلف نوع الإنتاج الفكري الذي اشتهرت به الإسكندرية في العصر الروماني عن الطابع الذي تميزت به في عصر البطالمة، فقد تميزت إسكندرية البطالمة بالدراسات الأدبية وكذلك بالبحث العلمي الذي أثر أحياناً على الإنتاج الأدبي، أما إسكندرية العصر الروماني فلم تحافظ على تفوقها الأدبي ويبدو أن عدم وجود القصر الملكي البطلمي في الإسكندرية أفقد الشعراء التشجيع الكافي لبعث الهامهم الفكري(٥).

---

(١) Tarn, Op.Cit., PP.255/6.

(٢) إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٣) مصطفى العبادي، مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربي ص ص ١٤٤/١٤٥، وعن الحركة الفكرية في الإسكندرية بصفة عامة يمكن الرجوع إلى: الإسكندرية في عهد البطالمة والرومان للأستاذ زكي علي، مقال بمجلة الغرفة التجارية ١٩٤٩.

(٤) أنظر، مصطفى العبادي، مرجع سابق ٢٧٠.

(٥) نفس المرجع السابق ص ٢٧١.

وقد تابع علماء جامعة الإسكندرية في العصر الروماني ما ابتدعه أسلافهم في عصر البطالمة من تحقيق النصوص الأدبية ونقدها والتعليق عليها. فالشعر الإسكندري في تلك الفترة كان يحتل مكاناً متواضعاً بين أدابها فلم تعرف الإسكندرية شاعراً واحداً يمكن مقارنته بكليماخوس أو ابو للونيوس أو ثيوكريتوس، وإنما كان شعر هذه الفترة مجرد كلام منظوم بعيد كل البعد عن مفهوم الشعر الراقي، ولعل أبرز هؤلاء الشعراء إثنان كان أحدهما دنيس الإسكندري الذي عاصر هدريان وألف قصيدة جغرافية وصف فيها ليبيا والجانب الأكبر من آسيا وأوربا معتمداً في ذلك على خريطة العالم البطلمي أراتوستثنيس أما الشاعر الآخر فيدعى سوتريخوس من أبناء واحة سيوة وألف قصيدة في وصف مسقط رأسه وأخرى في مدح الإمبراطور دقلديانوس وعدداً آخر من القصائد عن ديونيسوس والإسكندر الأكبر وغيرها من الموضوعات[1]. ولقد تأثر النثر الإسكندري في تلك الفترة بإتجاهات المدارس الفلسفية التي إزدهرت وقتذاك.

ويعتبر فيلون الإسكندري اليهودي أعظم المفكرين الذين يمثلون التقاء اليهودية بالوثنية كما تعتبر مؤلفاته نموذجاً لإنتاج يهود الإسكندرية الأدبي في العصر الروماني، وكان كلمنت الإسكندري (١٥٠/٢١٧ م) ومن بعده أوريجين الإسكندري (١٨٥/٢٥٤ م) أبرز أساتذة المدرسة المسيحية في الإسكندرية وقد جمع كلمنت إلى قوة إيمانه بالمسيحية إلماماً واسعاً بالأدب اليوناني وبذل جهداً كبيراً للتوفيق بين الثقافة الإغريقية والعقيدة المسيحية، أما أوريجين فكان أقل إهتماماً من كلمنت بالآداب اليونانية لكنه تميز عنه بفهمه الدقيق للمذاهب الفلسفية ومناهج البحث العلمي وكذلك القدرة على الإبتكار، وقد عكفت المدرسة المسيحية بالإسكندرية على تحقيق النصوص المقدسة للإنجيل.

وظهرت الأفلاطونية الجديدة وكانت كما ذكرنا من قبل ـ بمثابة محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف وتزعمها أفلوطين السكندري وقد أصبحت الفلسفة الرئيسية عند الوثنيين إلى أن جاء الأمبراطور جستنيان وأصدر مرسوماً يقضي بإغلاق المدارس، الفلسفية الوثنية في عام ٥٢٩ م. ويعتبر ايثنايوس من

(١) أنظر، إبراهيم نصحي؛ العصر اليوناني والروماني ص ١٨٩.

أهم كتاب الإسكندرية في أواخر القرن الثاني، وكتب كتاباً بعنوان «مأدبة الفلاسفة» سلك فيه مسلك بعض الفلاسفة القدامى في عرض آرائهم في صورة المآدب لكنه لم يرق إلى مستواهم ولقد اتسمت كتابة التاريخ في هذا العصر بالتأثير في النفس ويعتبر أبيانوس Appianus من أبرز مؤرخي الإسكندرية في هذا العصر، وقد شارك في كتابة التاريخ لكلوديوس بطليموس لكن شهرته كجغرافي ورياضي قد فاقت شهرته كمؤرخ[1].

ثانيا: الفنون الإسكندرانية:

إن كان للإسكندرية أن تزهو بما خلفت في حقل العلم والفلسفة فإنه يحق لها أن تفخر أيضاً بما أدت للفن من خدمات، وإذا كان الأدب السكندري قد تخطى حدود موطنه ليترك أثره فيما بعد في كتابات فطاحل أدباء اللاتين أمثال فرجيل وهوارس وغيرهما، فإن الفن الإسكندري قد تغلغل ببعض أبوابه ونفذ أثره عميقاً في غيره من الفنون اللاحقة[2].

وقبل أن نلقى الضوء على الفنون التي اشتهرت بها الإسكندرية إبان العصرين البطلمي والروماني، ينبغي أن نذكر شيئاً عن أهم المحاولات المختلفة لتقسيمات الفنون الجميلة بصفة عامة لنتعرف من خلالها عن أهم الفنون التي أزدهرت بالإسكندرية في تلك الفترة، وعما إذا كانت قد تأثرت بالحضارات الشرقية وبخاصة مصر أم لا؟ ظهرت عدة محاولات من جانب الفلاسفة وبعض علماء الإجتماع لتقسيم الفنون الجميلة منها تقسيم كانط الذي ميز بين ثلاث أنواع من الفنون هي الفن التشكيلي Plastique ويتضمن النحت والعمارة ثم التصوير وأخيراً فنون اللعب بالإحساسات مثل الموسيقى والملونات بالإضافة إلى بعض الفنون الحركية مثل المسرح والغناء والأوبرا والرقص.

وأشار شوبنهاور إلى تصنيف للفنون، في أسفله فن العمارة ثم يلي ذلك

---

(١) إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص‌ص ١٨٩/١٩١.

(٢) فوزي الفخراني، الإسكندرية والفن في العصرين اليوناني والروماني، مقال في كتاب «الإسكندرية منذ أقدم العصور» ١٩٦٣، ص ١١٤.

الفنون التشكيلية وهي النحت والرسم ثم الشعر فالموسيقى. أما لاسباكس فقد قسم الفنون إلى ثلاثة أقسام هي: فنون الحركة وتشتمل على الرقص والغناء والموسيقى، وفنون السكون وتشمل العمارة والتصوير والنحت، والفنون الشعبية وتشمل الشعر الغنائي والشعر القصصي والشعر التمثيلي والتمثيليات الغنائية.

ولقد وضع «سوريو» Souriau أستاذ علم الجمال في السربون تصنيفاً يعد أكثر تماسكاً وتنظيماً من التصنيفات السابقة عليه، ذلك انه قد بناه أولا على المحسوسات الأساسية الخاصة بكل مجموعة من الفنون، وثانياً على أساس التمييز بين فنون الدرجة الأولى وفنون من الدرجة الثانية. ويحصى سوريو سبعة أنواع من هذه المحسوسات هي:

١ ـ الخطوط ٢ ـ الأحجام ٣ ـ الألوان ٤ ـ الإضاءات ٥ ـ الحركات ٦ ـ الأصوات الجزئية المقطعة والمقاطع الصوتية، ٧ ـ الأصوات الموسيقية.

وتشمل فنون الدرجة الأولى: الأرابيسك Arabesque وفن العمارة أو البناء والإنشاءات المعمارية Architecture والتكوين الخالص والإضاءة والرقص والنظم الخالص والموسيقى، وفنون الدرجة الثانية وتشمل الرسم والنحت والتلوين التصويري والتصوير الفوتوغرافي والتمثيل بالإشارة والأدب والشعر والموسيقى الوصفية [1].

ولقد عرفت الإسكندرية فنون كثيرة كفن العمارة الذي كان يشتمل على المقابر والمنازل والمعابد، وفن النحت والزخارف وفن التصوير الشخصي وكذلك النقوش البارزة على الأحجار بالإضافة إلى الرسوم وبعض الفنون الشعبية.

١ ـ فنون الإسكندرية في العصر البطلمي:

وجد الفن في الإسكندرية أرضاً خصبة لما ناله من تشجيع وتقدير سكانها الذين كانت غالبيتهم من جنود الغزو الذين حضروا في عهد الإسكندر ومن اليونانيين النازحين من مختلف أرجاء العالم اليوناني أثناء حكم البطالمة، ومن

(١) أنظر، محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ص ١٦٢/١٧٤.

المصريين أهل البلاد الأصليين خاصة وأن المصري واليوناني يعشقون الفن[1].
ومن أهم الفنون السكندرية في العصر البطلمي ما يلي :

أ ـ العمارة :

كانت العمارة أعظم الفنون المصرية على الإطلاق وذلك لما تميزت به من روعة وضخامة وصلابة وجمال ومنفعة، وقد بدا هذا الفن بداية متواضعة بتزيين المقابر ونقش الوجهة الخارجية لجدران المنازل وكانت كثرة المساكن تبنى من الطين تتخللها في بعض الأحيان أعمال بسيطة من الخشب والسقف المقامة على جذوع النخل السهلة العلاج، وكان يحيط بالدار عادة سور يضم فناء تصعد منه درج إلى سطح البيت ومنه ينزل السكان إلى الحجرات، أما فن العمارة في الإسكندرية البطلمية فكان يشمل عدة أقسام هي المقابر والمنازل والمعابد. وتنقسم المقابر المصرية التي ترجع إلى العصر البطلمي إلى قسمين هما: الآبار الجنائزية والغرف الجنائزية.

وتتألف الآبار الجنائزية من نوعين: مقابر النوع الأول وكانت بسيطة جداً وتتكون من بئر في قاعها فتحة يدفن فيها الميت وتقفل بألواح من الصخر المحلى، ولقد شاع هذا النوع في عصر البطالمة وإن دل على شيء فإنه يدل على أن هذه المقابر البطلمية كانت مقابر مصرية صميمة.

أما مقابر النوع الثاني فكانت تتألف من هيكل جنائزي صغير تنزل من أرضيته بئر كان الميت يدفن في قاعها، ولقد زينت كل الجدر بمناظر ونقوش دينية تكثر فيها العبارات الغامضة المبهمة.

ويتألف القسم الثاني من المقابر المصرية من نوعين: مقابر النوع الأول وكانت تنحت في الصخر وتتكون من غرفة واحدة أو اثنين وممر منحدر، أما النوع الثاني فكان يتكون من غرف مبنية أكثر كلفة ولذلك كانت أقل إنتشاراً من الأنواع الأخرى. أما عن طابع عمارة المنازل البطلمية وزخرفتها فإن القرائن توحى بأنه قد بقى بوجه عام مصرياً خالصاً أو إغريقياً خالصاً وأن ذلك لا يمكن

---

(٢) فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١١٦.

إرجاعه إلى التأثيرات الحضارية بقدر ما كان يرجع إلى الظروف التي أملت ذلك فقد كان أغلب هؤلاء الإغريق جنوداً، وبعضهم تجاراً، وكان الجنود يمنحون مساكن في بيوت مصرية[1].

ولقد إهتم البطالمة الذين آمنوا بالديانة المصرية بإقامة معابد للآلهة المصرية على نمط المعابد التي وجدوها بالوجه القبلي، واقتبسوا كثيراً من معابد العهد الصاوي، وأحسن نموذج لدراسة المعابد البطلمية هو معبد ادفو الذي شيده بطليموس الثالث[2].

كما كشف عدد كبير من المعابد التي أقيمت في هذا العصر للآلهة المصرية وهي مصرية صميمة في تخطيطها وعمارتها وزخرفتها، وتمتاز هذه المعابد بظاهرتين هما:

١ ـ كثرة إستخدام الأعمدة ذات الرؤوس المركبة والتي يحتمل أن يكون قد ابتكروها في أثناء نهضة العصر الصاوي.

٢ ـ وجود الجدران القصيرة في صالات الأعمدة بوجه خاص، ولعل هذه الجدران القصيرة كان لها مثيلها في معابد الدولة الحديثة[3].

ب ـ النحت:

كانت الإسكندرية في عهد البطالمة مركزاً رئيسياً من مراكز النحت الهلليني وكان انتاجها ينافس المراكز الهللينستية الأخرى، ولقد تميز النحت السكندري بعدة سمات أهمها ما يلي[4].

١ ـ إستخدام المرمر المصري Alabaster بديلاً عن الرخام الذي كان يستخدم في بلاد اليونان وذلك لبياض لونه ولوجود شبه كبير بينه وبين الرخام

---

(١) راجع، إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص ٩٢.

(٢) نعمت إسماعيل علام، فنون الشرق الأوسط في الفترات الهلينستية والمسيحية والساسانية، ط ٢، دار المعارف ١٩٨٠، ص ٢٣.

(٣) أنظر، إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص ص ٩٣/٩٤.

(٤) أنظر، فوزي الفخراني، مرجع سابق ص ١١٨/١٢٢، وراجع، ثروت عكاشة تاريخ الفن، الجزء الثالث الفن المصري دار المعارف ص ١٢٢٥/١٣٢٢.

اليوناني، بالإضافة إلى إستخدام الحجر الجيري لنفس الغرض كما يرى في أحد التماثيل الكبيرة الموجودة بصالة النحت بمتحف الإسكندرية.

ب ـ استعمال المصيص الذي كان معروفاً لدى قدماء المصريين بالإضافة إلى إستخدام الرخام في بعض الأجزاء وتكملة التمثال.

ويلاحظ أن قدماء المصريين قد عرفوا المصيص واستخدموه في عمل التماثيل أوفى تغطية التماثيل الخشبية أو الحجرية الأخرى أو جدران المباني ليسهل طلاؤها باللون.

جـ ـ إستعمال الألوان وبخاصة على الرخام كما يلاحظ في كثير من تماثيل مجموعة التناجرا(*) «التي لا تزال تحتفظ بألوانها الزاهية على مر العصور. ولا شك أن هذه العادة السكندرية منحدرة من الفن المصري القديم فقد كانت معظم التماثيل المصرية تدهن والسطوح كلها تكون، كما شاعت الرسوم بالألوان المائية في عهد الدولة الوسطى، وخير الأمثلة على هذا النوع من الفن «صورة القطة ترقب فريستها». ولقد أدى بحثهم في طبيعة الألوان أن توصلوا إلى صنع لون من ألوان الطيف ومن ثم أخذوا يحاولون التصوير وبخاصة تصوير الحياة النشيطة في الحقول المشمسة على جدارن المنازل والهياكل والقصور والمقابر(1).

د ـ ومن أهم الصفات التي تميز بها النحت السكندري هي القدرة على إستخدام المواد الصلبة مثل البازلت وحجر الجرانيت بألوانه المختلفة في صنع بضع تماثيل ملوك البطالمة وملكاتهم، مثال ذلك التمثال الذي صنع من البازلت للملكة ارسينوي زوجة بطليموس الثاني والموجود في متحف الفاتيكان بروما.

(*) هي عبارة عن مجموعة تماثيل صغيرة مصنوعة من الفخار، وكانت تقدم قرباناً للآلهة أو هدايا للأموات تدفن معهم في قبورهم أو تحفاً وانية للزينة يستعملها الأحياء، أنظر، ثروت عكاشة، الفن المصري، ص ١٣٢٧.

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول، الشرق الأدنى، ترجمة محمد بدران ص ص ١٤٢/١٤٣.

عن النحت الهللينستي بصفة عامة يمكن الرجوع الى:

Margarete, B., The Sculpture of the Hellenistic Age, New York, 1955.

ولقد عرف المصريون القدماء هذه المواد الصلبة من قبل واستخدموها في عمل بعض التماثيل مثل تمثال خفرع بالقاهرة والمصنوع من حجر الديوريت، وكان يعتبر من أصلب الحجارة وأشدها استعصاء على الإنسان.

جـ ـ النقوش البارزة:

لما كانت النقوش البارزة تمثل نوعاً ثالثاً من الفنون المصرية القديمة ذلك أنه ليس من شعوب العالم شعب جد في حفر تاريخه وأساطيره كالقدماء المصريين[١]، لذا فقد استعمل فنانو الإسكندرية في عمل الرسومات والزخارف البارزة طريقة فناني مصر القديمة غير أن هذه الطريق الفرعونية كانت تخالف الطريقة اليونانية في أن الأشخاص والأشياء المنحوتة لا تبرز عن خلفية الصورة بل تكون في مستواها في أعلى أجزائها بينما تحتم الطريقة اليونانية عكس ذلك فتبدو جميع الأشياء والأفراد المصورة بارزة عن مستوى الخلفية بدرجات متفاوتة[٢]. ولم تختلف الموضوعات المنقوشة على جدران المعابد البطلمية في الغالب عن الموضوعات الموجودة على جدران المعابد المصرية، ويتضح ذلك في نقش يصور الملك بطليموس الثاني مرتدياً التاج المزدوج محاطاً بالآلهة[٣].

د ـ التصوير:

إمتازت مدرسة الإسكندرية كغيرها من المدارس الهللينستية الأخرى بالتصوير الشخصي لملوك البطالمة وملكاتهم في النحت والعملة وذلك اما تلبية لنداء الحكام كما فعل أبناء المثال براكيتيليس حينما طلب منهم، أو تقديراً من هؤلاء الفنانين لما نالوه من عطف البطالمة وتشجيعهم أو تملقاً من هؤلاء الفنانين للحكام كما فعل بعض أدباء ذلك العصر[٤].

هـ ـ صك العملة:

توخى فنانو الإسكندرية الدقة والإتقان فيما صكوه من عملة وما حفروه

---

(١) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ١٤٢.
(٢) ثروت عكاشة، مرجع سابق، ص ١٢٩٩.
(٣) نعمت إسماعيل علام، مرجع سابق، ص ٢٩.
(٤) فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١٢٧.

على الأحجار الكريمة حتى أصبحت الاسكندرية بإجماع الآراء مركزاً هاماً لصناعة الكاميو(*) والمجوهرات والزخرفة على الأحجار[1]... هكذا كان الفن السكندري معبراً عن الحياة الاجتماعية إبان عصر البطالمة، كما أن غالبية الفن الإغريقي وغالبية الفن المصري كانت إغريقية خالصة أو مصرية خالصة وهذا يدل على أن أغلب الإغريق وأغلب المصريين قد بقوا خالصين في جوهرهم[2].

وننتقل الآن إلى الحديث عن أهم الفنون المختلفة التي اشتهرت بها الإسكندرية إبان العصر الروماني.

٢ ـ فنون الإسكندرية في العصر الروماني:

لم تكن مصر مركزاً للحضارة الهللينستية في حكم الرومان مثلما كانت في عصر البطالمة، ويكاد يختفي الطابع المصري القديم تقريباً بعد سقوط دولة البطالمة ويسود طابع جديد إغريقي روماني يعتبر إمتداداً للفن الهللينستي الذي ظهر في البلاد التابعة لحكم خلفاء الإسكندرية وينتشر هذا الطابع الهللينستي الروماني بصفة خاصة في الإسكندرية[3]. ولقد عرفت الإسكندرية في العصر الروماني عدة فنون أهمها ما يلي:

أ ـ فن العمارة:

وكان يشمل المقابر والمنازل والمنشآت العامة والمعابد. وقد تميز طراز العمارة في المقابر بالطابع الإغريقي أو الروماني كما أن الزخرفة احتوت على عناصر مصرية، كما ظل تحنيط الموتى شائعاً بين المصريين حتى بين المسيحيين، وقد ظهرت العمارة الجنائزية الرومانية إلى جانب العمارتين الجنائزيتين الإغريقية والمصرية. ولقد تبين من الدراسات التي أجريت أن

(*) هو حجر منحوت بالنحت البارز وخاصة من حجر الكوارتز أو حجر الأونكي، أو الساردونكسي ذي طبقات متعددة الألوان، ويحاول النحات أن يجعل الشخص المنحوت فيها في لون والأرضية في لون آخر.

أنظر، سارتون، تاريخ العلم، الجزء السادس، العلم والحضارة، الهلينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ص ١٧٩.

(١) أنظر، فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١٣٣.

(٢) إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٣) نعمت إسماعيل علام، مرجع سابق، ص ٣٦.

الإغريق كانوا كالمصريين يعيشون في منازل صغيرة تعتبر استمراراً لطراز المنازل التي عرفتها مصر منذ أمد طويل، وأنشأ الرومان في مصر عمارة مدنية متعددة الأنواع كالبوابات والأقواس والمسارح والجيمنازيا والحمامات العامة، وكانت هذه المنشآت العامة تبنى من الأحجار وغالباً من الرخام المستورد من الخارج. ولم يبق من المعابد التي انشئت في العصر الروماني إلا صورة مصغرة لبعضها على النقود، أما معابد الآلهة المصرية التي أكملها الرومان أو زخرفوها أو انشأوها في مختلف المدن المصرية فإنها إقتفت بدقة تقاليد الفن المصري القديم ولا تظهر فيها أي تأثيرات أجنبية[1].

٢ ـ فن النحت:

إبتكرت الإسكندرية فرعاً جديداً من فن النحت كان عبارة عن دراسة أجناس الناس وطباعهم وحرفهم ولقد ساد العالم الروماني إتجاه قوى نحو صنع تماثيل تحاكى أشكال أصحابها محاكاة دقيقة، وقد وجد فنانو الإسكندرية في هذا الإتجاه مجالاً واسعاً لإبراز مواهبهم واتسمت منتجاتهم بطراز مدرستهم وبطابعها الإغريقي البحت[2]. وربما كان أحسن مثل للنحت الروماني هو مذبح السلام الذي دشنه مجلس السناتو عام ٩ ق.م تذكاراً للسلام الذي منحه اغسطس قيصر للعالم الروماني، واستعمل الفنانون الرومان مادة الفخار في صنع تماثيل أكبر بالإضافة إلى مجموعة تماثيل تناجرا وفي تزيين المباني. كما استعملوا أيضاً نفس المادة لتزيين الحوائط وتغطية أخشاب السقوف والكرانيش وكانت اللوحات المصنوعة من الفخار تصب في قوالب[3].

وكان من أهم الفنون الزخرفية التي عرفتها الإسكندرية في العصر الروماني هي نحت الأحجار الثمينة أو «الكاميو» الذي جاء إلى روما من اليونان. أما عن فن الرسم فقد نسب للإسكندرية أغلب طرز الرسم الرومانية على الحيطان على طريقة الفرسكو أن لم يكن كلها، تلك الطرق المعروفة لدى علماء الآثار وأساتذة

---

(١) راجع، إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ١٩٥.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣) سارتون، تاريخ العلم، الجزء السادس «العلم والحضارة الهللينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد» ص ص ١٦٩/١٧٠.

الفنون باسم الطـرز البومبية (نسبة لمدينة بـومبي القريبـة من نابـولي) والتي تطور عنهـا الرسم الـروماني كله بـل الرسم بصفـة عامـة في عصـر النهضـة والعصـور الحديثة[1].

ولقد كانت الإسكندرية حتى عصر الإمبراطورية الرومانيـة المركـز الرئيسي لصناعة الـزجاج وتصـديره وزخـرفته، فـأنتجت الزجـاج بكافـة أشكالـه المحفور والبـارز والمتعـدد الألـوان، وكـان من أشهـر الأواني الـزجـاجيـة التي تنسب لـلإسكندريـة تلك المعرفـة بإسم «انـاء بورتـلاند» بـالمتحف البريـطاني، وتلك المحفوظة بمتحف نابولي[2].

هكذا ظلت الإسكندرية محتفظة بمكانتها في عـالم الفن فلم يهبط بها فن العمـارة ولم تفارقهـا مهارة أهلهـا في صنـاعـة المـرمـر وفن التصـويـر وصنـاعـة الفسيفسـاء الزجـاجية[3] وقـد كـان لـذلـك تـأثيـره على رسـالـة الفن في العصـر الهلليـنستي وفي كل العصور اللاحقة وبخاصة فيما خلفته من موضوعـات جديـدة صادفت إقبالاً وتشجيعاً من الفنيين على مر العصور. إذا كان هـذا هو حـال الفن السكندري إبان العصرين البطلمي والروماني فمـا هي المظاهـر العامـة التي تميز بها في العصر البيزنطي وما هي أهم الفنون المختلفة التي عرفتها الإسكندرية في تلك الفترة.

٣ ـ فنون الإسكندرية في العصر البيزنطي:

تعاني الفنون في حياتها فترات من الخمول أو الضعف، فإذا واتتها ظروف جـديدة لـلإنتعاش عـادت حاملة معهـا مختلف صفـاتهـا القـديمـة وخصـائصهـا وطبـاعها، ولقـد حدث هـذا في العصر المسيحي في مصـر حين افسحت الحياة المصـرية مجـالاً للفنون، إذ نمت الفنـون وترعـرعت حاملة في طيـاتهـا مختلف الصفات الموروثة من عصور سابقة[4].

---

(١) فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١٣٣.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٤.
ولمزيد من الإيضاح راجع: ثروت عكاشة، تاريخ الفن، الحضارة المصرية، ص ١٣٤٩/١٣٥٣.
(٣) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ١٠٩/١١٠.
(٤) مراد كامل، تاريخ الحضارة المصرية، «من دقلديانوس إلى دخول العرب»، ص ٢٥٩.

ولقد سبقت الإشارة إلى أنه قد وجد بمدينة الإسكندرية فنيين متميزين: فن ارستقراطي من الدرجة الأولى قوامه الفن الهللينستي الذي يوافق مزاج الملوك والأمراء من البطالمة، وفن شعبي صناعي كان نتيجة إمتزاج الأساليب الهللينستية والمصرية القديمة، وقد كون هذا الفن السكندري بدوره قواعد وأصول الفن القبطي(*)(١). فظاهرة العودة إلى الظهور هذه نجدها ملموسة بوضوح في الفن القبطي، وقد نشأ الفن القبطي مع مطلع القرن الرابع الميلادي الذي شهد أحداثاً دينية وسياسية كبيرة لعل أهمها اعتناق الأمبراطور قسطنطين المسيحية وإعتراف الأمبراطور ثيودوسيوس بها ديناً رسمياً للدولة. ولقد قيل عن الفن القبطي انه ليس إلا ظاهرة محلية للفن البيزنطي، وأخذت هذه الفكرة تسود معتمدة على ما يبررها من أسباب كثيرة مردها أن الكثرة من الآثار القبطية، عمارة أو نحتا أو تصويراً تغلب عليها المسحة اليونانية الرومانية الدخيلة(٢).

ولقد أخذ الفن القبطي موضوعاته من مصدرين رئيسيين هما: المؤثرات المصرية القديمة التي إنتقلت إليه عن طريق الفن الهللينستي، بالإضافة إلى القصص الديني المسيحي. وتميز الفن القبطي بعدة صفات نستطيع إجمالها فيما يلي: (٣)

١ ـ **فن شعبي**: يعتبر الفن القبطي هو الأول في الشرق القديم الذي كانت له صفة الشعبية لأن الأباطرة لم يقطنوا مصر كما كان الحال أيام الفراعنة أو أيام البطالمة حتى تكون لهم السلطة في إختيار الفنانين وتوجيه الفنون بذلك فقد الفن القبطي التوجيه السياسي وإتجه نحو الشعبية البحتة.

(*) ترجع كلمة قبطي في الأصل إلى الأسم المصري القديم بمدينة منف وهو (حه ـ كا ـ بتاح) (Ha - Ku - Path) وكان اسما لمعبد بتاح في منف وانتقل هذا الإسم إلى الإغريقية فإصبح Egeaptus ثم انتقل إلى العربية عن الإغريقية فأسقط أوله على أنه حرف للتعريف مقابل «ال» كما أسقط آخره على أنه حرف إعراب وبقي «جبت» Gupt وتعني «قبط» والتي أصبحت تدل على السكان أكثر مما تدل على البلد وغدت بعد أسماً مميزاً لمسيحي مصر، فكلمة قبط يراد بها شعب مصر منذ الفتح العربي، وإلى هذه الكلمة «قبط» ينسب كل ما لهذا الشعب من دين وفن ولغة. أنظر، ثروت عكاشة، تاريخ الفن، ٣ الفن المصري ص ص ١٣٩٨/١٣٩٩.

(١) سعاد ماهر، الفن القبطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧، ص ١١.

(٢) ثروت عكاشة، مرجع سابق، ص ١٤٠١.

(٣) مراد كامل، من دقلديانوس إلى دخول العرب، ص ٢٥٩/٢٦١.

٢ ـ **فن ديني ودنيوي:** يجمع الفن القبطي بين طابعين مختلفين أحدهما ديني والآخر دنيوي، والدليل على ذلك أن هناك أعمدة وزخارف من بيوت أفراد الشعب إلى جانب الأديرة والكنائس كما توجد أيضاً أقمشة كان يلبسها الكهنة في الخدمة الدينية كما كانت توجد أقمشة عديدة كان يلبسها عامة الشعب في حياتهم أو يكفنون بها موتاهم.

٣ ـ **فن مصري أصيل:** يتسم الفن القبطي بأنه فن مصري نبع من البيئة المصرية وعبر عنها، فلو نظرنا مثلاً في صور الوجوه القبطية لوجدنا ملامح المصري بعينيه الواسعتين المستديرتين وانفه ولون بشرته، كما نرى صور الحيوانات الأليفة التي تملأ البيوت والحقول مثل القط والكلب والبقرة والحمل، كما أن هناك زخارف تصور لنا أوراق النبات المختلفة وأفرعها وثمارها كالعنب والنخيل والرمان والقمح وغيرها.

٤ ـ **فن متأثر بالمؤثرات الشرقية:** خضع الفن القبطي لمؤثرات فنية سابقة عليه ترجع إلى الفن المصري القديم والفن اليوناني والفن الروماني بالإضافة إلى الفن السوري والبلاد المجاورة.

٥ ـ **فن جمال لا ضخامة:** إذا كان الفن المصري القديم تميز بإنتاج الأشياء الضخمة كالأهرامات والمعابد الهائلة كالكرنك والتماثيل الضخمة والأعمدة الشامخة والمسلات، فإن الفن القبطي قد إهتم بابراز المعاني في دقة فكان فن جمال لا ضخامة.

٦ ـ **فن للزينة:** أظهر الفن القبطي ما تزينت به النساء من حلى وأحجار كريمة وملابس خاصة ذات الألوان الزاهية منها وامتدت الزينة إلى كتابات الأقباط فزينوا الكتب وزخرفوا صحائفها بزخارف بالغة حد الروعة.

٧ ـ **فن هندسي رمزي:** استخدم الفن القبطي الأشكال الهندسية والرمزية لتوضيح الدين وتقريبه إلى الأذهان، لذا نجد في هذا الفن زخارف أساسها المثلثات والمربعات والدوائر والخطوط المتلاقية والمتقاطعة مستخدمة في كل شيء، ويلاحظ أن خاصيتي الزينة والرمزية قد دفعت بالفن القبطي بعيداً عن الواقع وتصوير طبيعة الإنسان الأمر الذي قد يجر إلى مظاهر خليعة لا يوافق عليها رجال الدين، وحين دخل العرب والإسلام مصر وجدا تربة خصيبة

للتعبيرات الفنية، فأخذ الفنانون يخرجون القطع الفنية التي تناسب العرب والدين الإسلامي مما نراه واضحاً في الزخارف القائمة على الأشكال الهندسية والرسوم ذات المعاني الرمزية التي تبعد عن تصوير الأشخاص[1].

ولقد عرفت الاسكندرية أنواعاً متعددة من الفنون القبطية يمكن إجمالها فيما يلي :

أولا: العمارة:

العمارة القبطية هي العمارة الفرعونية وهي العمارة اليونانية والرومانية وهي العمارة الإسلامية في مصر، وأما الفوارق التي تفصل بين كل منها فهي فوارق أقليمية اقتضتها السلطات الزمنية في عهد ما، ثم بعض اعتبارات دينية ولكنها في الحقيقة تلتقى عند الأصول والأسس التي قامت عليها العمارة الفرعونية، فلو تخيلنا مدينة مصرية قائمة من العصر القبطي لوجدناها تشبه في تخطيطها المدن المصرية القديمة. وكانت للبيوت أبواب خشبية كبيرة كالتي نراها في الريف المصري اليوم، وكانت للبيوت أسقف مرتفعة ولها واجهات منمقة بحجارة منقوشة مزخرفة بأوراق العنب عادة، وكانت بها كنائس تكون أحياناً مستطيلة كالشكل المعروف بالطراز البازيليكي وكانت أدوات النجارة وأدوات الحقل تشبه تلك التي نشاهدها الآن عند النجارين الذين يصنعون السواقي الخشبية[2]. وكان اشهر كنائس الإسكندرية وربما أقدمها في التاريخ تلك التي بناها الأسقف ثيوناس (٢٨٢/٣٠٠) بالقرب من الميناء الغربي ثم أعاد بناءها وزاد من حجمها الأسقف أسكندر وبقيت حتى نهاية القرن الرابع الكنيسة الكبرى ومقر الأسقف، وهناك كنيسة القديس مرقص وكانت تقع على شاطىء البحر ويمكن رؤيتها من السفن عند دخولها إلى الميناء الشرقية[3].

ثانيا: التصوير:

يعتبر فن التصوير عند الأقباط والمسيحيين الشرقيين عامة هو فن الكنيسة

---

(١) مراد كامل، مرجع سابق، ص ٢٦١.
(٢) نفس المرجع السابق ص ص ٢٦٢/٢٦٣.
(٣) داود عبده داود، فن الإسكندرية في العصر البيزنطي، ص ٢١١.

الذي بدأ في القرن الرابع عندما أصبحت المسيحية دين الدولة الرسمي في عهد الأمبراطور ثيودوسيوس إذ لم يكن للمسيحية فن قائم بذاته قبل ذلك التاريخ[1].

وكان التصوير السائد في العصر القبطي يسير على الطريقة التي تواترت منذ أقدم العصور في مصر وهي طريقة التصوير بألوان الأكاسيد (الفرسك) على الحوائط المغطاة بطبقة من الجبس[2]. ولقد جمعت كنيسة «سفر الخروج» أبرز مميزات الفن القبطي، على الرسوم والزخارف الموجودة بها، تلك الرسوم التي تمثل قصص الأنبياء والقديسين الواردة في كتاب العهد القديم وهي[3]: ١ - قصة الخروج، ٢ - سفينة نوح، ٣ - ادم وحواء، ٤ - دنيال في الجب مع الأسود، ٥ - الإسرائيليون الثلاثة في النار، ٦ - عذاب بني إسرائيل، ٧ - قصة يونس والحوت، ٨ - ربيكا وعبدها إبراهيم، ٩ - إبراهيم وإسحق، ١٠ - الراعي، ١١ - العذارى السبع وغيرها من القصص، والموضوعات الأخرى.

ثالثا: النحت:

تطور فن النحت في الإسكندرية تطوراً كبيراً خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين وكان من الصفات العامة التي تميز بها هي الواقعية الواضحة التي تتضح فيما انتجه فنانو الإسكندرية من تماثيل كثيرة كاملة وتماثيل نصفية من البورفير وغيرها من الأحجار، كما أخذت النقوش الملونة تظهر على حوائط الكنائس بكثرة، وبدأ إستعمال الصورة المرسومة بالفسيفساء أيضاً، كما إزداد الإهتمام بتزيين الحوائط الداخلية للكنائس بمساحاتها الواسعة وكذلك السقوف بصورة ملونة يراها المصلون بوضوح[4] وإذا كان النحت الاغريقي يتطلب من الذهن التفكير والتأمل، فإن النحت المسيحي على العكس كان يعتمد على المحسوسات والماديات ولا يعتمد على التأمل الدقيق بل يكفيه النظرة السريعة البعيدة.

ومن أهم المواد التي استعملها الفنان القبطي في النحت هي: الجص

---

(١) سعاد ماهر، مرجع سابق، ص ١٩.
(٢) مراد كامل، مرجع سابق، ص ٢٦٣.
(٣) أنظر، سعاد ماهر، مرجع سابق، ص ٢٢.
(٤) داود عبده داود، مرجع سابق ص ص ٢٠٣/٢٠٤.

الجاف أو اللبن والأحجار الموجودة في البيئة المصرية كما استعمل حجر الشست Le schiste بالإضافة إلى الرخام، ولعل أقدم الموضوعات في فن النحت القبطي هي التماثيل الدينية وهي تماثيل أو صور قريبة الشبه من الميت غالباً ولذلك فقد أطلق عليها كلمة قناع Masque ومن المنحوتات القبطية التماثيل ذات التأثير المصري الهللينستي وكانت تمتاز بالعيون الدقيقة المحاطة بأهداب رشيقة[1]. ولقد استعمل الفنان القبطي القصص الدينية التي وردت في كتاب العهد القديم والجديد نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قصة آدم وحواء وقصة الذبيح والنبي داود ويوسف الصديق وموسى كليم الله وقصة يونس والحوت، بالإضافة إلى مجموعة قصص تدور كلها حول السيد المسيح مثل قصة البشارة والميلاد والمسيح الراعي والعشاء الرباني وغيرها كثير. ومن الرموز الدينية التي أكثر الأقباط من إستعمالها في كل منتجاتهم الفنية هي الصليب[2].

رابعا: النقش على الأحجار والأخشاب:

تعتبر الصور المنقوشة على حيطان المقابر الأرضية في روما وغيرها من أول النقوش المسيحية وأقدمها، غير أن هناك ميداناً أخر للنقش برعت فيه الإسكندرية وذلك هو فن تصوير الكتب وتزيينها بالرسوم الملونة، ولا شك أن هذا النوع من الفن كان شائعاً في جميع بلاد الشرق ولكنه لم يبلغ في أي مكان ما بلغه في الإسكندرية التي يعتقد الكثيرون أن هذا الفن نشأ فيها وسرعان ما أصبح إيضاح الكتب من أهم الأعمال التي يشغل بها رهبان الأديرة في مصر وفنهم تماماً مثلما حدث في أوربا فيما بعد، فكان من الرهبان من يقضون أعمارهم في كتابة الكتب وتجميل صفحاتها بإبداع أنواع الزخارف وأجمل الألوان[3]. كذلك زخرف القبط الحوائط والأفاريز بصور من الطيور والحيوان، وأصل الكثير من هذه الزخارف يرجع إلى مصر الفرعونية ويبين إستمرار وحدة الفن المصري في عصوره المختلفة[4].

---

(١) سعاد ماهر، مرجع سابق ص ص ٢٦/٢٨.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ص ٣٠/٣١.

(٣) أنظر، داود عبده داود، مرجع سابق، ص ص ٢٠٨/٢٠٩.

(٤) مراد كامل، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

خامسا: الأيقونات الدينية:

تعتبر الأيقونات الدينية وما يشابهها من اللوحات المصنوعة من الخشب والمرسوم عليها صورة القديسين والشهداء لتعلق على جدران الكنائس من أهم فروع الفن المسيحي وترتبط هذه الأيقونات ارتباطاً وثيقاً باقنعة المومياء أو الصور الملونة التي كان المصريون القدماء يصنعونها فوق المومياء لتغطى الوجه[1].

هكذا كانت الإسكندرية بمعهدها ومكتبتها العامرة المركز الرئيسي للدراسات الأدبية والعلمية، إنها لنهضة متعددة الجوانب فقد جمعت إلى جوار الفلسفة معالم أخرى أدبية وفنية وعلمية من هندسة وطب وفلك وجغرافيا وكيمياء وطبيعة وغيرها.

* * *

(١) داود عبده داود، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

الخاتمة



الخاتمة

إتسمت الحياة اليونانية العالمية الجديدة التي إزدهرت بعد عهد الإسكندر بعدة جوانب تتعلق بالعلم والفن والدين والفلسفة فقد انتجت نوعاً من الآداب، ذات ملامح خاصة وأخرجت نقداً أدبياً علمياً كما انتجت أبحاثاً جديدة في الطب والفلك والرياضيات وسارت قدماً بالفلسفة منتهجة في سبيل ذلك سبلاً جديدة.

ومن أهم النتائج التي انتهينا إليها هي ما يلي:

أولاً: تميزت مدرسة الإسكندرية بنزعتها العلمية وبخاصة العلم الرياضي ولم يؤثر عنها في عصرها الأول قبل الميلاد، الإشتغال بالفلسفة ولكنها منذ القرن الأول الميلادي أخذت تنظر في فلسفة الأديان وبخاصة بعد ظهور المسيحية والصراع الفكري بينها وبين الوثنية فضلاً عن الديانات المتنافسة الوافدة من الشرق مثل اليهودية والزرادشتية والمانوية وغيرها، كما اتسمت مدرسة الإسكندرية بميزة هامة هي الشرح والتحليل للآراء الفلسفية وهذا ما رأيناه عند فورفوريوس ويامبليخوس وابروقلس، مع إهمالها للجانب الميتافيزيقي.

ثانياً: إتسمت مدرسة الإسكندرية بالتخصص العلمي الذي ظهرت نتائجه في الإسكندرية بالإضافة إلى بعض المراكز العلمية الأخرى في أنتيوخ وبرجامة ورودس، ولقد شهدت الإسكندرية في العصر البطلمي تقدماً ملحوظاً في مختلف العلوم، ونشطت بها الأبحاث والدراسات العلمية بفضل جهود الأسرة

البطلمية الحاكمة وتشجيعها للعلم والعلماء، فازدهرت علوم الهندسة والفلك والطب والنبات وغيرها، وظهر فيها فرع من العلماء: أقليدس، واريستارخوس وهيروفيلوس وارازيستراتوس وثيوفراسطوس وهيبارخوس وغيرهم، أما في العصر الروماني فلم تحافظ الإسكندرية على تفوقها الأدبي والفلسفي بسبب عدم وجود القصر الملكي البطلمي بالإضافة إلى التحديات الدينية الجديدة التي واجهت العالم عندئذ ونقصد بها ظهور المسيحية بدعوتها إلى نبذ جميع الآلهة القديمة ونشطت بها حركة علمية تمثلت خير تمثيل في علوم الطب والفلك والرياضة والهندسة والكيمياء وكان أبرز علماء الإسكندرية في تلك الفترة روفوس وديسقوريدس وسورانس وجالينوس وبطليموس، وهيرون وديوفانتس وثيون وهيباثيا.

ثالثاً: شهدت القرون الخمسة الميلادية صراعات دموية محتدمة بين الوثنية واليهودية من جهة، وبينها وبين المسيحية من جهة أخرى.

ولقد كانت فلسفة فيلون الإسكندري اليهودي بمثابة محاولة للتوفيق بين العهد القديم والفلسفة الإغريقية، أما الصراع بين المسيحية والوثنية فقد إتخذ مظهراً دينياً، وكان أهم مظهر مميز لذلك حركة الإضطهادات وألوان التعذيب التي لاقاها المسيحيون في العصر الروماني وبخاصة اضطهادات ديكيوس وفالريان، ونتيجة لذلك فقد اتجه المسيحيون إلى تحويل المعابد الوثنية إلى كنائس مسيحية وإعدام ما بها من آثار وثنية، وقد أدى هذا الصراع إلى نتائج، كان أهمها ضياع كنوز عظيمة للعلم كان يحويها معبدا القيصريون والسرابيوم، ومن نتائجه أيضاً أنه أدى إلى خسارة علمية جليلة القيمة واتجه بها إتجاهاً فكرياً جديداً.

ونتيجة لذلك فقد نشأت بالإسكندرية روح جديدة لم تعتمد على الفكر البحت وإنما أفسحت المجال للأوهام والخيالات، وأمدتها المسيحية واليهودية بكثير من تعاليمها، فنشأت بذلك مدرسة فلسفية لا تعتمد على الفكر الذي هو أساس الفلسفة الصحيحة بقدر ما اعتمدت على الإلهام ولاءمت هذه المدرسة الفلسفية بين عناصر يهودية ومسيحية وهلينية متقاربة، فكانت بطبيعتها هذه شرقية غربية في وقت واحد.

رابعاً: إذا كان للإسكندرية أن تفخر بما تركت في مجال العلم والفلسفة، فإنه يحق لها أن تفخر بما أدت للفن من خدمات، وتشهد بذلك تأثيراته المختلفة في غيره من الفنون اللاحقة، ففي العصر البطلمي وجد الفن أرضاً خصبة لما ناله من تشجيع وتقدير سكانها بالإضافة إلى اليونانيين النازحين من أرجاء العالم اليوناني، والمصريين أهل البلاد الأصليين ولقد ظلت الإسكندرية محتفظة بمكانتها في عالم الفن فلم يهبط بها فن العمارة ولم تفارقها مهارة أهلها في صناعة المرمر وفن التصوير وصناعة الفسيفساء الزجاجية، وقد ظل الأقباط على الأرجح الأيدي العاملة في هذه الميادين حتى أدرك الإسلام البلاد وحينئذ ساهموا في زخرفة المساجد التي ازدانت بها القاهرة منذ العصر الطولوني، وهكذا كان الفن الإسكندري مقدمة لبعض فنون القرون الوسطى الإسلامية في مصر.

بعبارة أخرى نستطيع القول إن الفن السكندري قد أحرز تقدماً هائلاً وبخاصة في عصر البطالمة والرومان وكان من مبلغ هذا التقدم أن أثر تأثيراً كبيراً على رسالة الفن في العصر الهلينستي وما تلاه من عصور.

هكذا كانت الإسكندرية أعظم مدينة في العالم وذلك بفضل مكتبتها العامرة وتفوقت على كل المراكز العلمية التي كانت معروفة وقتذاك وعلى ذلك إذا كانت اثينا قد حققت شهرة ومجداً في الفلسفة منذ وقت بعيد، فإن الإسكندرية أصبحت كعبة يؤمها العلماء والأدباء من كل بقاع العالم.

خامساً: إن هذا التقدم الذي أحرزته الإسكندرية في مختلف العلوم والفنون إنما كان بسبب وجود الموسيون أو المتحف وهو بمثابة دار ربات الفنون بالإضافة إلى المكتبة الكبرى التي أسسها بطليموس الثاني فيلادلفوس؛ بالإضافة إلى جامعة الإسكندرية.

أما عن مصير هذه المكتبة وما آلت إليه، فتلك مسألة تتنازعها الآراء وتختلف حولها وجهات النظر فهناك رواية قد ترددت منذ القرن الثاني المسيحي تقول إن المكتبة أحرقت عرضاً عندما أشعل يوليوس قيصر النار في الأسطول المصري عام ٤٨ ق.م. ولكن الإعتقاد السائد الآن هو أن الحريق التهم بعد المخازن المطلة على البحر والتي كانت تمتلىء بلفافات البردى المعدة

للتصدير، ولم يلتهم المكتبة ذاتها، على أنه من المحتمل إختفاء المكتبة الكبيرة قبل نهاية القرن الثالث الميلادي بسبب التبديد والإهمال أو بسبب الحرب وحوادثها. وهناك رواية نقلها أبي الفرج بن العبري عن القفطي مؤداها أن القائد المسلم عمرو بن العاص أحرق المكتبة الكبرى التي كانت بالإسكندرية عند فتح العرب لها وذلك عام ٦٤٢ م. ثم تداولها من بعده نفر من المؤرخين ومنهم عبد اللطيف البغدادي وتقي الدين المقريزي، ولقد رفض كل العلماء المحدثين تقريباً هذه الرواية وذهبوا إلى إنها تعد خرافة لا نصيب لها من الصحة. لأن المكتبة لم تكن موجودة بالإسكندرية عندما غزا عمرو مصر - وكان من هؤلاء العلماء جيبون وبتلر، بالإضافة إلى شارل ديل.

ولقد ذكر أورسيوس بإنه لم يعد للمكتبة وجود في عام ٤١٦ أي قبل فتح العرب بأكثر من قرنين، ومن ثم فإن اتهام المسلمين بإحراق مكتبة الإسكندرية لا يستحق الوقوف عنده لتفنيده.

وعلى أية حال من استقراء هذه الأراء نصل إلى نتيجة مؤداها أن العرب غير مسؤولين عن تهمة إحراق المكتبة ومن ثم يسقط إدعاء القفطي والذي روجه المؤرخ اليهودي ابن العبري.

مراجع البحث

أولا ـ المصادر والمراجع العربية:

١ ـ إبراهيم، (د. زكريا): مشكلة الفلسفة (٤)، الطبعة الثالثة، مكتبة مصر، ١٩٧١.

٢ ـ ـــــ: مشكلة الحب (٥)، الطبعة الثانية، مكتبة مصر، ١٩٧٠.

٣ ـ ابن النديم: الفهرست، مطبعة الإستقامة، القاهرة (بدون تاريخ).

٤ ـ أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.

٥ ـ ـــــ: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، الطبعة الرابعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

٦ ـ ـــــ: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الطبعة الخامسة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.

٧ ـ ـــــ: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨.

٨ ـ أدولف ارمان: ديانة مصر القديمة ترجمة عبد المنعم أبو بكر، ومحمد أنور شكري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٩ ـ أفلاطون: المأدبة أو في الحب الأفلاطوني، ترجمة وتعليق علي سامي النشار، والأب جورج قنواتي، وعباس الشربيني، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠.

١٠ ـ الأهواني، (د. أحمد فؤاد): المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.
١١ ـ ـــــ: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الطبعة الأولى، دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٤.
١٢ ـ أمين، (أحمد وآخرين): قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٣٥.
١٣ ـ الأنبا يؤانس: الإستشهاد في المسيحية، الطبعة الثالثة، ١٩٨١.
١٤ ـ أورسيل، بول ماسون: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف. (بدون تاريخ).
١٥ ـ أوليرى، دي لاسي: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، ومراجعة زكي علي.
١٦ ـ بدوي، (د. عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
١٧ ـ ـــــ: أفلوطين عند العرب، ط ٣ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.
١٨ ـ ـــــ: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، بيروت، ١٩٧٧.
١٩ ـ ـــــ: الزمان الوجودي، مكتبة النهضة العربية، ١٩٤٥.
٢٠ ـ بريبه، اميل: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى، مطبعة الحلبي، ١٩٥٤.
٢١ ـ بل، س، هارولد: الهللينية في مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، ترجمة زكي علي، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٤٨.
٢٢ ـ بلدي، (د. نجيب): تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.
٢٣ ـ ـــــ: بين الشرق والغرب/أفلوطين، مجلة كلية الآداب، المجلد الثامن والعشرون، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٨٠.
٢٤ ـ توينبي، أرنولد: تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي عبده جرجس ومراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣.
٢٥ ـ التهانوي: كشاف إصطلاحات الفنون، الجزء الأول، طبعة ليز ١٨٦٢.

٢٦ ـ جمعة، (د. إبراهيم): جامعة الإسكندرية والنقل عنها وتأثر العقل العربي بعلومها، القاهرة، ١٩٤٤.

٢٧ ـ جمعة، (محمد لطفي): تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب، المكتبة العلمية (بدون تاريخ).

٢٨ ـ جيلسون، اتين: روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤.

٢٩ ـ جيمس، وليم: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، طـ ٢، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩.

٣٠ ـ داود، (د. عبده داود): فن الإسكندرية في العصر البيزنطي، مقالة في كتاب الإسكندرية منذ أقدم العصور، محافظة الإسكندرية، ١٩٦٣.

٣١ ـ رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤.

٣٢ ـ الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، بقلم أحد رهبان دير السيدة برموس في بريه أنبا مقاريوس، الجزء الأول (بدون تاريخ).

٣٣ ـ زكريا، (د. فؤاد): التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.

٣٤ ـ ـــــ: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

٣٥ ـ سارتون، (جورج): العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة عبد الحميد صبرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩.

٣٦ ـ ـــــ: تاريخ العلم، الجزء الأول، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩.

٣٧ ـ ـــــ: تاريخ العلم، الجزء الثالث، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠.

٣٨ ـ ـــــ: تاريخ العلم، الجزء الرابع، العلم والحضارة الهلينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، دار المعارف، ١٩٧٠.

٣٩ ـ ـــــ: تاريخ العلم، الجزء السادس، العلم والحضارة الهلينستية في

القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.

٤٠ ـ السرياني، القمص شنودة: الإستشهاد في المسيحية (بدون تاريخ).

٤١ ـ شلبي، (د. أحمد): مقارنة الأديان، المسيحية، ط ٦، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨.

٤٢ ـ شنودة، (د. زكي): تاريخ الأقباط، جـ ١ القاهرة، ١٩٦٢.

٤٣ ـ الشهرستاني ،أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، ٣ أجزاء، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي ١٣٨٧ م/١٩٦٨ م.

٤٤ ـ صليبا، (د. جميل): المعجم الفلسفي جزءان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٤٥ ـ طوقان، (د. قدري حافظ): تراث العرب العلمي في الرياضة والفلك، دار الشروق، ١٩٦٣.

٤٦ ـ الطويل، (د. توفيق): قصة الإضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

٤٧ ـ عاشور، (د. سعيد عبد الفتاح): أوربا في العصور الوسطى، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٥٨.

٤٨ ـ العبادي، (د. مصطفى): مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٥.

٤٩ ـ : مكتبة الإسكندرية القديمة، مكتبة الإنجلو المصرية ١٩٧٧.

٥٠ ـ عبد الرحمن، (عبد العزيز): العلوم والفنون، دار الفكر العربي (بدون تاريخ).

٥١ ـ عبد السيد، (رشدي حنا): فلسفة اللوغوس، الطبعة الأولى، الجزء الأول، رابطة خريجي الكلية الأكليريكية للأقباط الأرثوذكس، ١٩٨٤.

٥٢ ـ عفيفي، (د. أبو العلا): نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثاني، العدد الأول.

٥٣ ـ ـــــ: التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ١٩٦٣.

٥٤ ـ عكاشة، (د. ثروت): تاريخ الفن، الجزء الثالث، الفن المصري، دار المعارف (بدون تاريخ).

٥٥ ـ علام، (د. نعمت إسماعيل): فنون الشرق الأوسط في الفترات

الهلينيستية، المسيحية ـ والساسانية، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٨٠.
٥٦ ـ عوض (د. لويس): نصوص النقد الأدبي، اليونان، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٦٥.
٥٧ ـ غلاب، (د. محمد): الفلسفة الأغريقية، الجزء الثاني، مطبعة البيت الأخضر بمصر، ١٩٣٨.
٥٨ ـ الفاخوري، (د. حنا وآخرين): تاريخ الفلسفة العربية، ط ١، دار المعارف بمصر، ١٩٥٧.
٥٩ ـ فارنتن، بنيامين: العلم الأغريقي، الجزء الثاني، ترجمة أحمد شكري سالم ومراجعة حسن كامل أبو الليف، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٩.
٦٠ ـ الفخراني، (د. فوزي): الإسكندرية والفن في العصرين اليوناني، والروماني، كتاب الإسكندرية منذ أقدم العصور، ط ١٩٦٣.
٦١ ـ فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط ١، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٨.
٦٢ ـ الفندي، (د. ثابت): فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩.
٦٣ ـ فوربس، وآخرين: تاريخ العلم والتكنولوجيا، ترجمة أسامة أمين الخولي، مراجعة محمد مرسي أحمد، مؤسسة كل العرب، ١٩٦٧.
٦٤ ـ فورفوريوس الصوري: إيساغوجي، نقله أبو عثمان الدمشقي، وحققه وعلق عليه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار أحياء الكتب العربية، ١٩٥٢.
٦٥ ـ القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦ هـ.
٦٦ ـ قنواتي، (جورج شحاتة) تاريخ الصيدلة، والعقاقير في العهد القديم، والعصر الوسيط، دار المعارف، ١٩٥٨.
٦٧ ـ كامل، مراد: من دقلديانوس إلى دخول العرب، مقال في كتاب تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الثاني.
٦٨ ـ كرم، (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٦ دار المعارف، (بدون تاريخ).

٦٩ - كريمر، صمويل نوح: أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبد المجيد، ومراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة العربية للكتاب ١٩٧٤.

٧٠ - لانجر، وليم: موسوعة تاريخ العالم، أشرف على الترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة العربية.

٧١ - ماهر، (د. سعاد): الفن القبطي، الهيئة العربية العامة للكتاب ١٩٧٧.

٧٢ - محمد، (د. علي عبد المعطي): الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١.

٧٣ - ـــــ: رؤية معاصرة في علم المناهج، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

٧٤ - ـــــ: المنطق الرياضي، أسسه ونظرياته، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢.

٧٥ - ـــــ: فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.

٧٦ - مطر، (د. أميرة حلمي): الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥.

٧٧ - ـــــ: في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة، ١٩٧٤

٧٨ - مكاوي، (د. عبد الغفار): مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

٧٩ - منتصر، (د. عبد الحليم): تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، ١٩٦١.

٨٠ - موسى، (د. جلال محمد): منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢.

٨١ - النشار، (د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف، ١٩٦٩.

٨٢ - نصحى، (د. إبراهيم): تاريخ مصر في عهد البطالمة، جـ٢، مكتبة الأنجلو العربية، ١٩٦٠.

٨٣ - ـــــ: العصر اليوناني والروماني، كتاب تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الثاني ألفه نخبة من العلماء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

٨٤ - هويسمان: علم الجمال، ترجمة أميرة حلمي مطر، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني.

٨٥ - ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثالث (قيصر

المسيح) ترجمة محمد بدران.
٨٦ - ـــــ: قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٨٧ - ـــــ: قصة الحضارة، الجزء الثالث، المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران.
٨٨ - يحيى، (د. لطفي عبد الوهاب): مقدمة في حضارة الإسكندرية، ودراسة في حضارة البحر المتوسط، الإسكندرية، ١٩٥٨.

ثانيا - المراجع الأجنبية:

1 - Armstrong, A.H., Plotinus, First Edit., London, 1953.
2 - -----, An Introduction to Ancient Philosophy, London, 1957.
3 - -----, Emanation in Plotinus, Mind, XL VI, V.S. No 181.
4 - -----, Plotinian & Christian Studies, London, 1979.
5 - -----, Christian Faith & Greek Philosophy, London, 1960.
6 - -----, Salvation Plotinian & Christian, Down Side Review, 1957.
7 - Arnou, Le Désir de Dieu Dans La Philosophie de Plotin, Paris, 1921.
8 - Bauthumley, J., Man & The Divine World, in Pagan & Christian in the Age of Anxiety, ed., By E.R. Dodds, New York, 1970.
9 - Bautroux E., William James, Paris, 1911.
10 - Benn, A.W., History of Philos, London, Watt's & Co.
11 - Bergson, H., Evolution Creaties, Paris, 1907.
12 - Beutler, R. «Numenius», in Pasly - Wissowa, Real Encycolp.
13 - Bevan, B.,A History of Egypt Under the Ptolemic Dynasty, London, 1927.
14 - Bidez, J.Vie de Porphyre, 1913.
15 - Bigg, C., The Christian Platonists, of Alexandria.
16 - Bonola, R., Non - Euclidean Geometry, Chicago, 1912.
17 - Bostford G.W. & Sihler, E.G., Hellenic Civilization, New York, 1920.
18 - Bousset, W., «Gnosticism», in the Encyclop. Britannica.
19 - Blumenthal, H.J., «Did Plotinus Believe in Ideas od Individuals»? Phronesis, XI, No. I, 1966.
20 - Breasted, J.H., Development of Religion & Thought in Ancient Egypt, New York, 1912.
21 - ---------, J.H., Conquest of Civilization.
22 - -----, The Edwin Smith Surgical Papyrus, Chicago, 1930.
23 - Breccia, Alexandria ad Aegyptum Bergomo, 1922.
24 - Bréhier, A., The Philosophy of Plotinus, Trans. By Joseph Thomas, Chicago, 1958.

25 - Bréhier, A., The Hellenistic & Roman Age, Trans. By Wade Baskin, Frist Phoenix, Edit., 1965.
26 - Burry, J.B., History of the Later Roman Empire, Vol.I, New York, 1958.
27 - Butler, Arab Conquest of Egypt.
28 - Carpenter, E., Pagan & Christian Creeds, New York, 1920.
29 - Cary, M., A History of Rome down the Reign of Constantin, London, 1954.
30 - Chadwick, H., The Early Church, London, 1969.
31 - Clement of Alex., Stromata, IV.
32 - Copleston, F., A History of Philos., Vol. I, Greece & Rome, New York, 1926.
33 - Croiset, M., Histoire de Literature Greque, Vol. 5., Paris, 1928.
34 - Cross, F.L., The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University, 1941.
35 - Crouzel, H., Origène & La Connaissance Mystique, 1961.
36 - Cumont, F., Oriental Religion in Roman Paganism, Dover, 1956.
37 - -----, Astrology & Religion Among the Greeks & Romans, New York, 1912.
38 - Damascius, on the first Principles, French Trans., By Chaignet, 1898.
39 - Deck, J., Nature, Contempaltion & The one Toronto, 1967.
40 - Dill, S., Roman Society From Nero to M. Aurelius, New York, 1956.
41 - Dodds, E.R., Pagan & Christian in a Age of Anxiety, Cambridge, 1965.
42 - -----, Les Sources de Plotin, Geneva, 1960.
43 - Donald, G., The Plotinian Logos Doctrine, The Modern School man, 1960.
44 - Dresser, H., A History of Ancient & Mediaeval Philos., New York.
45 - Drummond, J., Philo Judaeus, London, 1888.
46 - Duhem, Le System du Monde, Tom. IV, Paris, 1931.
47 - Erdmann, J.E., A History of Philos., 3 vol., Trans. By W.T., Hough, 1899.
48 - Farrington, B., Science in Antiquity, 1936.
49 - Ferrero, G., La Ruine de la Civilization Antique, Paris, 1921.
50 - Festugière, A.J., Révélation d'Hermés Tris - Megiste, Tom. I IV, Paris, 1913.
51 - Frazer, J., Adonis, Attis, Osiris, Studies in the History of Oriental Religion, Vol.II, London, 1914.
52 - Frazer, P.M., Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis, Opus Athens, VII, London, 1967.
53 - Garrison, F.H., History of Medicine, Phila, 1929.
54 - Glotz, G., Ancient Greece at Work, New York, 1926.
55 - Glover, T.R., Conflict of Religion in the Early Roman Empire, New York, 3 rd. ed., 1906.
56 - Gomperz,T., Les Penseurs de La Gréce, Tom. III, Traduc., M.A., Reymond 1928.

57 - Goodenough E., Introduction to Philo Judaeus, Oxford, 1962.
58 - Graetz, A., History of the Jews, Vol. 2, Phila., 1891.
59 - Grant, R.M., «Celsus», in the Encyclop. of Philos., Vol. II, New York, 1972.
60 - Guignebert, C., Christianity Past, & Present.
61 - Haggard, H.W., Devils, Drugs & Doctors, New York, 1929.
62 - Hamelin, O. Le System d'Aristote, Paris, 1920.
63 - Hamlyn, P., Egyptian Mythology, Italy, 1958.
64 - Hardy, E.G., Studies in Roman History, Vol.I, London, 1910.
65 - Harnack, A., Expansion of Chtisitanity, Vol.2.
66 - -----, The History of Dogma, E.T., Vol.I, 1894.
67 - Heath, T., Euclid's Elements, Vol.I, 1926.
68 - -----, Aristarchus of Samos, Oxford, 1913.
69 - Heiller, F. «Prayer», History & Psyshology, VIII, IX, XI, 1958.
70 - Herman, J.R., JR., Journal of the History of Ideas, Vol. XXX, January, March, No.I, 1969.
71 - Inge, W.R., The Philosophy of Plotinus, 2 Vol., 3 rd. Edit., London, 1941.
72 - ------., «Néo - Platonism», Encyclop. of Religion & Ethics, IX (New York: Charles Scribner's sons 1913).
73 - Jaeger, W., Early Christianity & Greek Paideia, 1962.
74 - Jaspers, K., The Great Philosophers, The Original Thinkers, Vol.2, Edit. By Hannah Arendt & Trans. by Ralph Manheim, U.S.A., 1966.
75 - Justin, Apol.
76 - Katz, S., The Decline of Rome & The Rise of Mediaveal Europe, New York, 1955.
77 - Kennedy, St.Paul & The Mysters Religions, 1913.
78 - -----, «Buddhist Gnosticism», J.R.A.S., 1902.
79 - Kirk, H; The Vision of God, 1931.
80 - Lebreton, J., Histoire du Dogme de la Trinité. 8 th edit., Vol. I, Paris, 1927.
81 - Levi Eliphas, The History of Magic, Trans., by Arthur Edward Waite, 4 th. Edit., London, 1948.
82 - Loisy, Hibbert Journal, July, 1938.
83 - Mahaffy, J.P., Greek Life & Thought, London, 1887.
84 - Mansel, D., The Gnostic Heresies of the First & Second Centuries, 1875.
85 - Maréchal, Etudes sur la Psychologie des Mystiques, Bruxelles.
86 - Matter, M., Histoire de L'école Alex., Vol. I, 2 émè edit., Paris, 1840.
87 - Maurice de Gandillac, La Sagesse de Plotin, Paris, 1966.
88 - Meyerhof, Aristarque de Samos, Bull, de L'inst. d'Egypte, XXV, 1943.
89 - Momigliano (ed.), The Conflict Between Paganism & Christianity in the Fourth Century, 1963.
90 - Neil, S., A History of Christian Missions, Aylesbury, 1966.
91 - Origen, Contra Celsum.

92 - Osborn, E.F., «Clement of Alexandria», in the Encyclop. of Philos., Vol.2., New York, 1972.
93 - Parsons, E.A., The Alexandrian Library, London, 1952.
94 - Philostratus, Apollonius of Tyana, Trans. by Phillimore, III, 1912.
95 - Piganiol, L'Empereur Constantin, 1932.
96 - Pistorius, P.V., Plotinus & Néo - Platonism, Cambridge, 1952.
97 - Plato, Phaedo, Phaedrus, The Dialouges of Plato, The English Translation With Analyses & Introduction By B.Jowett, Oxford 1964/68.
98 - Pliny, Natural History.
99 - Plotinus, The Six Enneads, The English Translation, By s. Mackenna, Great Books, Chicago, 1899.
100 - Porphyry, De Abstinentia, Trans, by S.Hibbers, 1857.
101 - -----, Setentiae, Trans. By T. Davison in Journal of Speculatine Philos., Vol. III, 1869.
102 - -----, Ad Marcellam Trans., by Zimmern, 1896.
103 - Proclus, Commentary on the Republic, 2 Vol. ed. Kroll, 1899/1901.
104 - -----, Commentary on the Timaeus, (3 vol. ed. Diels, 1900/1906).
105 - -----, Commentary on the Parmenides, ed. Pascuali, 1907.
106 - -----, Commentary on the First Alcibiades, ed. V., Cousin, 1864.
107 - -----, Elements of Theology, Trans. by E.R., Dodds, Oxford, 1933.
108 - Radhakrishnan, S., & Charles A. Moore, A Source Book in Indian Philosophy, Princenton & the New Jersey, 1957.
109 - -----, Eastern Religions & Western Thought, 2 nd edit., London, 1940.
110 - Rist, J.M., Eros & Psyche, Toronto, 1964.
111 - -----, Plotinus, The Road To Reality, Cambridge, 1967.
112 - -----, Integration & the Undescended Soul in Plotinus, American Journal of Philology, 1967.
113 - Rosan, J., «Proclus» in the Encyclop. of Philos., Vol. 6, New York, 1972.
114 - Ross, D., Aristotle, University Paperbacks, London, 1964.
115 - Rostovtzeff, M., A History of the Ancient World, Oxford, 1930.
116 - Roycé, J., The Spirit of Modern Philos., New York. 1955.
117 - Russell, B.,A History of Western Philos., London, 1961.
118 - Sambursky, S., Physics of the Stocis, New York, 1959.
119 - Schaff (Ph.), History of the Christian Church, Vol. I, 5 th edit., Michigan, 1955.
120 - Scott, E.F., «Gnosticism», in the Encyclop. of Religion & Ethics, edit. by James Hasting's, Vol.VI, 2 nd edit., New York, 1937.
121 - -----, Hermatica, Vol. I, 1924.
122 - Sedgwick & W.T. & Others, A Short History of Science.
123 - Simon j., Histoire de L'école d'Alexandrie, Tom. II, Paris, 1845.
124 - Singer, C., A Short History of Scientific Ideas to 1900, OXford, 1968.
125 - Symonds, J.A., Studies of the Greek Poets, London, 1920.
126 - -----, Studies in the History of Science, Vol. II, Oxford, 1921.

127 - Stace, W.T., Mysticism & Philos., London, 1961, & N.Smart, «Interpretation & Mystical Experience, «Religious Studies».
128 - Sylvan, K.G., Plotinus, Complete Works, London, 1918.
129 - Tarn, W.W., Hellenistic Civilization, London, 1966.
130 - Taton, P., Histoire Générale des Sciences, Tom. I;, Paris, 1956.
131 - Tertullian, Apol.
132 - Théophrastus, History of Palnts, Vol. II, in Livingstone Legacy.
133 - Thorndike, L., A Histoty of Magic & Experimental Science, Vol. I, New York, 1923.
134 - Trouillard, J., La Purification Plotinienne, Paris, 1955.
135 - ----- J., La Procession Plotinienne, Paris 1933.
136 - Usher, A.P., History of Mechanical Inventions, New York, 1929.
137 - Vacherot, E., Histoire Critique de L'école d'Alex., Paris, 1846.
138 - Wallis, R.T., «New Platonism», London, Duck Worth, 1972.
139 - Waton, Defenders of the Faith, London, 1899.
140 - Westerlink, L.G., Anonymous Prolegomena to Platonic Philos., Amsterdam, 1962.
141 - Whittaker, The Néo - Platonists 2 nd edit., U.S.A., 1970.
142 - Williams, H.S., History of Science, New York, 1909.
143 - Wilson, MCI.R., «Numenius of Apamea, in the Encyclop. of Philos., Vol. 5, New York, 1972.
144 - Witt, R.E., The Plotinian Logos & its Stoic Basis Classical Quarterly, XXV, April, 1931.
145 - Wolfson H.A., Philo Judaeus, in the Encyclop. of Philos., Vol. VI, New York, 1972.
146 - Zachner, R.C., Mysticism Scared & Profane, Oxford, 1961.
147 - Zeller, Oultines of the History of Greek Philos., London, 1931.

المحتويات

الفصل الثاني

العلم ومظاهر النهضة العلمية في مدرسة الإسكندرية

أولاً ـ نظرة إلى العلم والعلماء في الحضارات الشرقية القديمة

ثانيا ـ ازدهار العلم السكندري في العصر البطلمي

ثالثا ـ العلوم الإسكندرانية في العصر الروماني

الفصل الثالث

الفلسفة في مدرسة الإسكندرية من القرن الأول حتى نهاية القرن الخامس الميلادي

أهم الإتجاهات الفلسفية التي ظهرت في الإسكندرية

الفصل الرابع

الصراع بين الدين والفلسفة في القرون الخمسة الميلادية

الفصل الخامس

الآداب والفنون المختلفة في مدرسة الاسكندرية

مميزات الفن القطبي

أهم الفنون القبطية في الاسكندرية

مراجع البحث



